تاريخ قومية هوي والحضارة الاسلامية

回回歷史與伊斯蘭文化

The History of Hui Nationality And the Islamic Culture

林松和龔 著

今日中國出版社

K281.3
1

回回歷史與伊斯蘭文化

葉哈雅·林松　蘇萊曼·和斐　著

今日中國出版社
一九九二·北京

責任編輯：么建國　張山(特邀)

回回歷史與伊斯蘭文化

葉哈雅·林松　蘇萊曼·和斐　著
※
今日中國出版社出版
新華書店北京發行所發行
北京時事印刷廠印刷
※
850×1168　32開　12印張　350千字
1992年7月第1版第1次印刷
印數　5000册
ISBN 7-5072-0335-2/Z·86
定　價：8.50圓

前　言

回回民族，從她的先民——唐代來自阿拉伯、小亞細亞的“蕃客、胡商”——僑居中華之始，歷經宋、元涌入之穆斯林色目人種，直至有明一代大量入附中原之西域回回，終於形成一個獨具特色的人們共同體。她，既非華夏古國土生土長的固有民族（如漢、苗、羌等族），又非純粹移植赤縣神州的外來民族（如朝鮮、俄羅斯等族），亦非邊疆毗鄰而跨界接壤的民族（如哈薩克、傣等族），而是憑借着伊斯蘭文化的巨大凝聚力，將不同國度、不同語種的穆斯林凝為一體，使外來成份與局部土著居民融於一爐的民族，作為一個新的品種，在廣袤萬里的中華大地上生根、發芽、開花、結果，成為中華民族大家庭中不可分割的一個重要組成部分，成為五十幾個少數民族中人口居第三位的民族。

從一千三百多年前的“先民”，到大約六、七百年前逐漸形成人們共同體，千百年來，她，走過了漫長而曲折的道路。在我國長期的封建社會中，她跟占主導地位的漢族，以及其它兄弟民族一起，共同生產勞動，共同開發建設祖國，曾經作過自己的貢獻；在封建制度解體衰落、民族歧視與壓迫極其尖銳復雜的清廷統治下，她也曾飽經磨難浩劫。

回顧和總結回回民族走過的道路，是史學工作者義不容辭的責任。本世紀以來，有些回族、漢族的史學界前輩，已在這一領域作了不少開拓性的奉獻。八十年代以來，先後舉行過六

次全國回族史討論會，西北五省(區)輪流主持召開過幾次伊斯蘭學術研究討論會，有關報刊和各高等院校學報還經常發表專題論著，使回回歷史和伊斯蘭文化的研究，呈現出前所未有的繁榮局面。其議題涉及回回歷史發展、地域分布、姓氏由來、天文歷史、醫藥體育、文學藝術、經藉金石、譜牒考據、習俗禮儀、宗教制度、寺院建築、經堂教育、語言文字、人物評價，以至族教關系諸方面。執筆人包括回族與非回族專業的或業余的理論工作者，其中有老一輩爐火純青的學科帶頭人，有更多辛勤耕耘的中年學者，也有嶄露頭角的後起之秀，大體形成了一支基本隊伍，青黃不接的狀況總算有所變化，盡管陣容還需要不斷擴充，水平和質量更有待於提高。

這本文集，匯集了我倆近年來的一部分不免膚淺幼稚的習作。其中有些文章，是應邀參加有關學術討論會倉促趕寫的論文；有些文章，曾在學術刊物披露。收進文集時，局部內容有所增補、刪削。我倆雖在同一學院工作，但出生和成長的環境不盡相同。一個來自西南邊疆的回回村莊，一個來自大西北的寧夏回族自治區，年齡方面也有很大懸殊。同樣出自對回回民族有深厚的、天然的情感，和對回回文化的共同愛好，盡管我們都不是專業的回族研究工作者，各自又有一攤似乎與這一專業領域不甚相干的任務，出於對回回民族和伊斯蘭教的情感，陸續發表了一些"井蛙之見"。其中有些話題，學術界一直有爭論，在"百花齊放、百家爭鳴"的方針鼓舞下，不揣淺陋，各抒己見，斗膽拋磚，旨在引玉，自知謬誤必多，願虛心接受專家和廣大讀者的指教。

葉哈雅·林　松　蘇萊曼·和　熒

一九九二年四月於北京中央民族學院

目　錄

實事求是　反映原貌——關於編修回族史的幾點建議…… (1)

編年、紀傳、紀事本末兼收并蓄，盡量做到縱橫交錯，講清源流　對回族歷史人物的鑒別　穆斯林的國籍和族別　恰當地估計伊斯蘭教對回族的影響　回族的歷史與伊斯蘭教難分難解　其他有關的問題

編纂回族現代史面臨的若干問題 …… (13)

刻不容緩地挖掘并搶救現代史資料　實事求是地對待和評價歷史人物　恰如其份地權衡和處理各類史料　深入扎實地填補和充實薄弱環節　不拘一格地提倡和鼓勵百花競放

明代西域回回入附中原考 …… (22)

明朝與西域關系之緣起　帖木兒帝國的崛起與明成祖立意經營西域的勃勃雄心　東西交往引發了回回東來　西域回回內附概觀：洪武至宣德年間(1368年—1435年)的入附初潮　正統至正德年間(1436年—1521年)的入附高潮　嘉靖以後(1522年)的入附余緒

關於明代回回的移向問題 …… (39)

崢嶸長達一個多世紀的西域回回入附中原浪潮是明代回回遷移的主要內容　明代入附回回的祖籍：哈密、土魯番、瓦剌、別失八里、撒馬兒罕、魯迷、亦思弗罕、天方、古里、蘇祿、脫辛、札答哈兒、兀塔兒、車兒緋、西番達里、赤斤、沙州　結語：明代回回的遷移同元代一樣，仍是從西域向中原的遷移　入附回回被安置在甘、陝、豫、鄂、魯、冀、滇、桂、粵、閩、浙及南北二京廣大地區

明代絲路貿易中的回回 …… (54)

優越的社會地位和其無以倫比的商業才干及優秀的多種語言素質，使回回人在蠻夷特人、畏兀兒人之後，在絲路上崛起　西域回回"貢賜"貿易概覽　永樂一朝把回回"貢賜"貿易推向高峰　回回"貢賜"貿易對西域與中原文化融合的催化

瓦剌社會中的回回 …… (67)

瓦剌社會概覽　回回之始滲入瓦剌社會可上溯至元代　瓦剌政治生活中的回回　瓦剌汗廷中擔任要職的回回為數不少　瓦剌與明朝的外交事務長期由回回主持　瓦剌經濟生活中的回回　回回貢賜貿易與蒙漢文化交融

試論伊斯蘭教對回族形成的決定性作用 …… (88)

從回族起源探索　從發展歷程考察　從融合成份辨析　從相類民族比較　從分布特點衡量　從風俗習慣追溯　從詞匯術語推敲　從心理意識研究　從慣用名稱琢磨　結束語

鄭和的伊斯蘭教信仰剖析…… (111)

"奉佛"說的憑證　"崇道"說的依據　對"三寶"的望文生義　伊斯蘭教說的事例　與伊斯蘭教關系尤密，淵源尤深　諸說之綜覽辨析　追溯遠祖，考核後裔，鄭和的真正信仰是伊斯蘭教　對有關質疑的簡答

關於明代西域蒙古族伊斯蘭教信仰的幾個問題…… (141)

統治明代西域的蒙古察合臺後裔　蒙古宗裔的伊斯蘭教信仰　哈密的蒙古宗王們至遲在明太宗永樂年間已皈依了伊斯蘭教　伊斯蘭教在蒙兀兒斯坦的可汗吉茲爾火者時期已絕對控制了吐魯番盆地

明代新疆伊斯蘭教識微…… (150)

別失八里的伊斯蘭教　十五世初的別失八里汗王馬哈麻甚至采取強制手段，大力推行伊斯蘭教　伊斯蘭教使別失八里人逐漸融合於畏兀兒人　伊斯蘭教湮沒了佛教在西域的最後堡壘——吐魯番　吐番魯的蒙古汗王自稱"速檀"

《古蘭經》概觀 …… (155)

無所不包的內涵　標準定本溯源　各國版本要覽　漢譯本大全

《古蘭經》的行文語氣及其人稱代詞 …… (169)

關於安拉的代詞　關於先知穆罕默德的代詞　關於代詞的特殊標志

中國最早的一部先知穆罕默德年譜…… (175)

著名的伊斯蘭學者劉智　一部題材豐富的編年史——《天方至聖

實錄》 險遭不測 驚動乾隆皇帝大駕 譯本傳播海外
從《天方典禮》看劉智“以儒釋伊”的時空背景…… (182)
撰述者“以儒釋伊”，既有宣傳伊斯蘭教的動機，亦有適應社會環境的願望 全書序跋亦可證明“以儒釋伊”受穆斯林贊賞，獲教外人士首肯，達到宣教的目的 清代封建朝廷猜疑忌恨，更可反證劉智“以儒釋伊”決非牽就、迎合而“反經异俗” “以儒釋伊”是華夏傳統文化與伊斯蘭文化的交流與融合
明代西域入附回回人口及其分布…… (192)
明代西域入附回回的人口達十數萬之多 分布在甘肅、陝西、河南、湖廣、北京、南京、直隸、山東、雲南、江浙、福建、廣東、廣西、遼東等各地 結語——回回民族的形成這一質的表現，離開了一定的量，尤其是離開了人口這一決定性的量，也就失去了回回民族存在的條件——劃“回回形成”傳統觀點的質疑
明代西域入附回回的職業結構…… (212)
入鄉隨俗，經營農業仍然是主要經濟方式，但仍不乏以農兼牧，農牧并舉的情況 由於多種原因從軍入伍屬之於軍旅者亦為數不少 因為歷史的緣由，隨着西域回回入附中原的浪潮，大批回回商人涌進中原，爭逐營利、大顯身手 隨着入附回回漢化程度的加深，有一部分入仕從政，其中尤以任“通事官”——政府翻譯官者為最多 從事其他職業者如天文科學、醫學、宗教、手工業等亦不乏其人
明代入附回回姓氏漢化考…… (233)
入附中原前的回回原無姓氏，只有名字 皇帝賜姓有國姓—即朱姓，和民姓—即其他姓氏之別 自改漢姓：改以尋常漢姓，以原回回名中某字為姓氏者 於原回回名前冠以漢姓漢阿合璧者 結語——回回改用漢姓并非一種情況，一個模式。這是入附回回原生文化在漢文化汪洋大海中的變革與更新
從我國伊斯蘭教發祥地泉州看回回民族在特定環境中的發展與變化…… (244)
市舶司的設置是古代海外交通貿易發展的必然趨勢，導致了蕃客胡商的紛紛入貢 市舶司設置前後，穆斯林蕃客頻繁往來，逗留僑居，使泉州居民增加新的外來成份 大量穆斯林的融入，使諸教并存共處

的泉州更添伊斯蘭教色彩　漸趨漢化的穆斯林是回回民族族源的重要組成部分。泉州是重要發祥地之一　泉州地區回回人數量減少，勢力衰微。能量每況愈下，跟伊斯蘭教因素的淡化息息相關

林則徐《竹枝詞》中的邊疆穆斯林生活……（264）

普遍反映穆斯林地區的特殊景象、風物、服飾　描述了伊斯蘭教的習俗禮儀、宗教信仰、飲食禁忌、以至歷法文字等。

《西域番國志》中的穆斯林社會 ……（272）

陳誠據西使途中見聞寫成的不朽之作　真實記錄了明代西域穆斯林社會的經濟生活、宗教習俗、禮儀、飲食禁忌、婚姻制度、民族風俗、回回歷法、地望道里、宗教教育　其中有關伊斯蘭教蘇非派的記述補足珍貴

漫議雲南省地方回族史之編纂……（285）

從人口分布的比例談起　杰出人物和重大事件要側重寫　采擷并珍視有關本省的回回史料　文化教育概況舉要　特點顯著的伊斯蘭學術文化　對外聯系與海外僑胞要適當反映　加強對社會經濟這個薄弱環節的研究　任重道遠，勝利可期

阿拉伯文字在中國……（310）

1933年中國成功使用阿拉伯文活字鉛印　阿拉伯文字傳入中國，已千余年　穆斯林日常生活中對阿拉伯文的使用

元代回回詩畫家高克恭……（316）

勵精圖治、青廉自守的回回政治家　揮灑淋灕、潑墨自如的山水畫師　不尚鈎棘、自得天趣的田園詩人

元代回回詩人買閭及其傳世之作

——兼論他并非蒙古族詩人……（334）

“窮經滅進士，慚授一官歸”的寒儒　“願效商岩翁，行歌紫芝采”的詩人　“其志孤卓，忘世厲俗”的“西域士”

華夏文苑色目花——元代杰出的回回詩人薩都剌……（344）

薩都剌是回回人　薩都剌的生平和政績　薩都剌的創作

實事求是　反映原貌

——關於編修回族史的幾點建議

回族，在我國五十多個少數民族中，據1982年全國普查統計，就人口數量說，居第二位[①]；就分布地域說，是各省（區）、市所在皆有的民族，除了人數比它多一百三十倍的漢族以外，其他各族都没有分布這麼廣；就歷史概況來說，它萌芽於唐、宋，融匯於元，逐步形成於元明兩代。有上千年的歷史可以追溯[②]；就類似民族說，它跟另外九個與伊斯蘭教緊密相關的兄弟民族比較，既有不可忽視的共同點，又有無可否認的獨特點；就語言文字說，它是通用漢語的少數民族中最大的民族；而就融合因素說，它又是包含廣大地區外來的、土著的多種民族，在特定歷史環境、條件下凝結成的共同體，是統一的中華民族大家庭中不可分割的重要成員之一。因此，人們都切望史學工作者能夠在深入研究的基礎上，修訂或新編出一部較詳備而又有質量的回族史。

---

① 本文匯編入文集時，回族人口按1990年最新統計，占少數民族人口第三位，壯、滿居第一、二位。

② 族源及千年說，主要根據：（一）周恩來總理1959年8月在青島民族工作座談會上的講話《關於我國民族政策的幾個問題》；（二）上海辭書出版社1979年版《辭海》中的"回族"條目。

解放前，流傳過一些漢族和回族學者撰述的類似專著，多偏於宗教方面，稱爲回教史。如果作爲中國伊斯蘭教史看，内容很不全面。對其他九個民族的史料涉及不多，或只字未提，但它們都曾提供了多少不等的回族史料。解放後，也有一些研究回族歷史和現狀的專著、文章或資料發表。《中國少數民族簡史叢書》中出書較早的《回族簡史》，是廣大讀者特別是回族群衆所密切關注的一本小册子，也有一定的影響。只是發行量太少，流傳不廣泛。

編寫民族史，是一項艱巨、復雜的任務。象回族這樣一個遍布全國城鄉、居住特別分散、周圍環境互异的民族，光是史料的采擷搜求就很困難，要聯綴貫串，匯成史册，更屬不易。著名史學家、回族史專家白壽彝教授在六十年代第一春發表的《關於回族史的幾個問題》[①]，是一篇具有指導意義的重要文章。它所提出的一些問題，現在看來，仍然是有待於努力解決的問題。

白先生的文章是1960年寫的。近三十年來，回族史的研究已有一些新的進展，特別是近年來報刊上發表過若干有關的撰述，西北五省（區）先後舉行的伊斯蘭教學術討論會上提供的論文中，也有一些涉及回族人物或事件的專題。地方史的研究也陸續見到某些成果，例如吳乾就先生有關雲南回族史的遺著已整理發表，寧夏出版了有關教派與門宦制度的專集，甘肅、青海、新疆、陝西、雲南、福建、河北和上海等省、市、區，也或多或少有各種類型的問題研究、探討的專文或史料，編寫回族史的條件比過去好得多。但專題史的研究，例如白先生所提出的有關回族經濟史、回族文化史、回族現代革命史的專題研究，似乎還很薄弱，特別是回族經濟史，基本上還是個空白。其

1 《人民日報》1960年2月22日發表，并收入論文集《學步集》中，三聯書店出版。

它方面也還局限於零敲碎打，缺乏系統的研究，地方史對於各地區回族的源起、演變、發展的記述，也遠遠不夠。

看來，一部較完善的回族史固然需要奠基於上述專門史、地方史的研究成果；但編寫好一部提綱挈領的綜合史，在某種程度上也可以指導并促進專門史、地方史的深入研究。當前的問題是：急需組織力量，分工合作，爭取齊頭并進，全面開花，互相推動。

本文僅就回族史的編寫問題，提出幾點膚淺的意見。

一、盡量做到縱橫交錯，講清源流

回族史，確實不易編寫。很容易出現這樣的情況：按歷史朝代順序，抽出有關的歷史事件或人物，一件一件擺，弄得七零八碎，講不清前因後果，來龍去脈。看不出源流、演變、發展。這也難怪，因爲處於大分散、小集中狀態的回族，各自處在截然有別的社會環境之中，發展狀況總離不開當時當地、復雜而具體的背景，要緊密聯綴、融爲一體比較困難。何況有許多事情，是回族與漢族和周圍的其他兄弟民族的共同活動，很難割裂開來孤立地記述。除了有一些規模較大、時間較長的回民起義或戰爭在各地區之間有呼應聯系以外，一般情況都限於各自所在地區之內，要想把回族史料匯聚得渾然一體，的確很困難。

但一部較完整、較系統、較理想的回族史，按主觀臆想，應該做到講清源流、發展，把史料歸納整理，使之經緯交織、縱橫交錯、前呼後應、一綫貫穿。編寫歷史的幾種基本方式：編年、紀事本末與紀傳等體裁和手法，都需要綜合吸收，交替并用。

爲了幫助讀者對整個回族史的輪廓有較清晰的印象，我建

議：

1、把回族史擺進整個中華民族史以至有關的世界史中講述，講局部地區的回族史也要盡量跟當時當地的社會環境、政治氣候等緊密聯系。使讀者弄清回族發展過程中的歷史背景，了解它在發展中順逆進退的具體原因，知道它在中華各民族大家庭中獨特的和共同的貢獻。

2、盡可能將有關的事件、問題緊密貫穿，講清它們的來龍去脈、前因後果，看到它們在不同歷史階段的變化和發展。例如回回醫藥、曆法、建築，以及市舶交通等各方面，如何連貫起來看其發展。元代札馬魯丁進撰的萬年曆，究竟是不是明代馬沙亦黑等所推行的回回曆，史書上講的回回曆又是不是至今仍在流傳使用的太陰年法的希吉來曆，或者是另一種太陽年法的曆，或者是兩者兼而有之，似乎還不甚清楚。又如市舶、航海、對外交通，宋、元、明三代都跟回回人有聯系，回回人甚至具有舉足輕重的作用，有人認爲蒲壽庚在泉州開辟了當時世界上最大的商業港口，是“請進來”；鄭和七下西洋的壯舉則是“走出去”，而且把兩者聯系起來企圖證明：市舶航海業“非我莫屬”。盡管明太祖朱元璋打擊蒲氏後裔，嚴申海禁，但没多久，明成祖朱棣所重用的仍然是回回人，表明回回人一直是壟斷海上交通、難以取代的權威。這種看法對不對？從蒲壽庚到鄭和，究竟有没有内在聯系？可不可以視作回族人在海外交通方面承先啓後的連續貢獻？都值得研究。當然不能生拉硬扯，穿鑿附會，聯系必須與事實符合，聯系的目的在於理清發展綫索。

3、最好能附錄一份較具體、詳備的有關回族史的中外大事年表，表中側重列出與回族發展史有關的國内（包括各有關地區）、國際大事，使讀者一目了然。例如元世祖忽必烈時的曆法，表中分别列出郭守敬的授時曆和札馬魯丁的萬年曆，一看便知前者在時間上比萬年曆要晚幾年；又如明末李自成起義和清代

太平天國起義，是衆所周知的，表中如果分別并列出老回回馬守應的起義軍和杜文秀起義，不僅時間概念清楚具體，又能反映這兩次起義的背景和所受的影響。這樣一個年表，恐怕不可省略，盡管它的全部內容很可能已寫入回族史的有關章節之中，還是不如年表方便清晰，一覽無遺。正文與年表一經配搭，可以收到相輔相成的效果。

二、對回族歷史人物的鑒別

回族史中涉及的一些歷史人物，似乎存在若干不易處理或舉棋難定的問題，例如：

1、怎樣區分和判斷是中國人還是外國人的問題。在研究中國伊斯蘭教史過程中，對唐、宋之際的穆斯林蕃客的國籍問題就很難處理，他們究竟是僑居中國的外國人，還是大食血統的華籍人？有人曾根據兩條史料作爲區分的標準：一條是唐德宗貞元三年（787）的記載，當局要把久居長安，“皆有妻子，買田宅，舉質取利，安居不欲歸”的蕃客約四千人“各遣歸國”，并允許“有不願歸，當於鴻臚自陳，授以職位，給俸祿，爲唐臣”。結果，因爲這四千“胡客無一人願歸者”，皆分別予以安排，就算取得中國國籍①。另一條是宋徽宗政和四年（1114）詔定蕃商五世遺產法，僑居至五世者就算在中國享有永住權利②。可知被視爲華籍者，大體說來，是自願提出申請，經批準并授以職位者，或入華已有五世的居民。唐、宋之際就寓居中華者，他們的後裔到了元代，當然可以算中國人。問題是元代大量東遷來華的回回人，多是第一代人，很多人都用的是阿拉伯語的

① 《資治通鑒·唐紀》48，貞元三年條（中華書局標點本第16册7493頁）。
② 《粵海志》引《宋會要》。

名字，大多數人不一定能操漢語，到底算中國人還是算外國人？從後來發展的情況看，其實這些人中的絶對多數，都在中國落地生根，安家落户，并且逐漸形成爲回族中的基本成員，當然不妨視同中國人。例如賽典赤·瞻思丁一家，子孫繁衍，迄今仍存在大量有譜牒可查考的後代，而且元、明、清以來，名人輩出，世系分明；又如建築學家亦黑迭兒丁，回回炮術家阿老瓦丁和亦思馬因，子係均繼續承襲他們的爵位和職業，算中國人當然也没問題。但天文學家札馬魯丁，進撰萬年曆，制造多種天文儀器，貢獻和影響都很大，他顯然是來華的第一代人，但是否有子係承繼卻弄不清楚。他究竟是從伊朗的馬拉加應聘而來的外國專家，還是屬於中國回族人的範疇，還值得探討。因爲如果只從擔任中國官員方面衡量，判定爲中國人也未嘗不可；但曾擔任官員者也不見得全是中國人，威尼斯商人、意大利旅行家馬可波羅就是實例。明、清之際的西方傳教士利瑪竇之類一大批人很受重用，有職有權，有的還死在中國，埋葬在中國，可誰也不承認他們是中國人。

總之，要把國籍問題討論清楚，被確認爲外國人或情況不明者，似乎就不應視同回族而列入中國回族史中，只能作爲中外交流的事例處理。

2、如何確斷是回族人還是非回族人的問題。當前對一些少數民族歷史人物，特别是有影響有聲譽的人物，有不同看法，存在爭論以至“爭奪”的現象，例如元代著名詩人薩都剌，你説是回族，他説是蒙古族，還有人認爲是維吾爾族，甚至還存在過是漢族人、“本朱氏子”的説法。還有政治家、詩畫家高克恭，畫家丁野夫，也都有回族和維吾爾族兩種説法。營養學家、《飲膳正要》的撰述者忽思慧，亦有蒙古族與回族之説。其中有些人的民族成分問題早有爭議，并已接近於可以定案，例如薩都剌。但在近年來包括八十年代的出版物中，上舉諸人的族别仍

然各執一說，必須有充分的根據，確鑿無疑，才能分別寫入各自的民族史中。目前的爭論或"爭奪"，主要是爭聲譽好的人物，爭正面人物；反面人物、敗類，都没有人爭。編寫民族史，應實事求是，好人固然可以爲本民族增添光彩，壞人也需要作爲歷史借鑒予以評判、總結。

還有一些人，只有傳聞而没有可靠的文獻資料證明他們是回族人，應如何處理，也需要斟酌。例如朱元璋部下的一些赫赫有名的反元大將、開國功臣常遇春、胡大海、藍玉、沐英、馮勝、丁德興等，雖然多有傳記和事迹，但都未涉及其民族成分，能查清的、以及傳聞可信的，最好爭取有個初步結論。其中有的人如藍玉，明皇朝建立没多久，在朱元璋親手發動的"胡（惟庸）藍（玉）之獄"中已被清洗，誅親滅族，似難查考。但有的人物，例如沐英，卻是世代蔭襲、與朱明皇朝相始終的人物，按説民族成分問題不該長期懸而未決。雲南的一些穆斯林，包括木姓和沐姓兩種音同字异的回民，都自稱是沐英的後代（有的還説聽祖輩講，沐英本姓木，因被委派到邊遠荒僻的雲南，才改木爲沐，表示以水養木，木得水而興旺蓬勃），但終究是口頭傳説，可靠程度如何，不得而知。我求教過明史專家王毓銓先生，他曾經專門研究過沐英，主要是搞經濟史專題，考證黔國公沐氏莊田，對有關沐氏的史料搜覽殆遍，但他并没發現沐英是回回人的任何記載。

還有的歷史人物，如海瑞，《辭海》上也已確認爲回族，其族别問題估計可以定案，但除了其祖先名海答兒是穆斯林常用人名，以及海南島海姓多回民可以參證推想外，似乎還有進一步尋本溯源的必要。有個出差到海南島的朋友寫信告訴我：海瑞墓在海口市郊秀英公社，墓碑上刻着"萬歷十七年己丑二月廿日立"的字樣，距海瑞之死（萬歷十五年，1587）可能還不到兩年。不知能不能借墓葬、墓穴方向和碑刻一類綫索找到更

多的旁證。如果能從民間尋獲家譜，或搜求到回族父老的有關傳聞，尤爲理想。

3、反面人物或作過好事但也有污點的人物，以及晚節特別糟糕的人物，配不配、該不該寫入回族史的問題。我認爲，只要是在歷史上曾活躍一時，有過影響的回族歷史人物，無論其作用好與壞，都應該寫人，因爲這是客觀存在的歷史。“千秋功罪，誰人曾與評說?”史學工作者有褒善貶惡的責任。如果不是寫回族通史而只是寫回族人物的歷史貢獻一類專題，壞人、敗類當然不值一提，編寫整個民族史，就不能只揚善隱惡。而且，應根據其活動與影響的大小，給以相適應的篇幅段落。例如基本上不算好人的阿合馬，是個理財專家，能把經濟“搞活”，應該寫；毀譽參半的人如馬德新，政治上的失誤危害不淺，但對發展伊斯蘭教學術文化貢獻突出，也要分別寫清楚，是非功過，都要如實評述。

還有在具體評價上曾有過爭議的人物，如雲南回民起義領袖杜文秀，以革命失敗後有過覓取外援的幻想而幾乎被完全否定。我認爲《回族簡史》中對這個人物的評述，客觀公正，恰到好處。有個回族詩人很早就打算寫長篇叙事詩以歌頌白彦虎，只因聽說對這個回民群衆所尊重敬仰的人物，竟有人否定或提出异議，不知該到幾時才能蓋“冢”論定，遲遲不能動筆。

4、如何慎重對待有關歷史人物的道聽途説、風聞流傳的問題。不能因爲未經落實的傳聞，便把有關人物的名字從史册中一筆勾銷。例如“五·四”時期的革命活動家馬駿，曾經僅僅因爲據説有點疑問而被革除名單，《回族簡史》中只好回避，只字未提。有些報刊本來準備發關於介紹馬駿的稿，也一度撤銷計劃。我認爲，縱然這一人物真是應該基本否定，除名也絶非良策。例如除獨秀、特別是象張國燾這樣的人，黨史、現代革命史中不是照樣提名嗎？甚至連太漢奸周佛海的名字，在中共

黨史中該提及時也不再避諱。何況馬駿同志根本不能與這一類人物相提并論，而且現在已經肯定如初，作爲回族優秀人物列名於革命先驅者之中。編修歷史，應該風是風，雨是雨，不能說風就是雨。

退一萬步說，即使是果然發掘確鑿有據的材料，足以把一向被肯定公認的某一有影響的重要歷史人物的聲譽全部推翻，也只能是作出對歷史負責、對讀者負責的修改或重新評價，不要輕易采取悄悄除名的辦法。

三、恰當地估計伊斯蘭教對回族的影響

回族史的研究或編寫，很難回避伊斯蘭教的問題。民族與宗教，當然是兩個截然不同的概念；回族史和伊斯蘭教史，更不能完全等同，但在講述回族的起源、演變和發展時，有很多問題都跟伊斯蘭教難分難解，繞開它似乎就說不清楚，想說清楚又總是說得不周圓、貼切。無論是理論上、策略上、方法上以至具體措詞上，都需要進行認真、周密的探討。

《回族簡史》的《緒論》中有這樣一句話："解放前回族信仰伊斯蘭教，文化習俗受宗教的影響"。引起了各個方面的人各式各樣的反響，許多同志包括非回族同志在內看了都覺得不妥當，認爲說得太籠統、太含混。這個提法的確欠妥，越琢磨弊病越大。很有必要經過細致討論後，改寫得無懈可擊，或經得起求疵而不貽人口實。

當然，這一提法可能有當時的具體情況，回顧起來也還是可以理解。記得新修訂的《辭海》，對"回族"及其他九個跟伊斯蘭教有密切聯系的民族詞目的解釋，涉及宗教問題時，有如下提法：

《辭海·民族分册》中說：回族"解放前有信仰伊斯蘭教的，

解放後無神論思想有廣泛的傳播”（1978年8月上海第1版）。這句話普遍出現於對其他九個民族的釋文中。

而《辭海》合訂本及縮印本中，都一律修改爲：“多信仰伊斯蘭教”（1979年版及1980年縮印版）。這一修改，既體現了黨和國家的一貫政策，又與事實符合，而且提得科學嚴密，挑不出毛病，不致於傷害廣大穆斯林的感情，又不會將宗教信仰强加於整個民族中的所有成員，信仰與不信仰的人，都不致提出异議。

至於如何估計和評論伊斯蘭教對回族的影響，實際上也存在各種不同的意見。回族史，當然不同於伊斯蘭史，重點講的是民族。不過，它既要如實地講清伊斯蘭教對於回回民族的緊密聯系和影響，又要有力地澄清把二者等同起來、混爲一談的認識，有聯系，有區別，都必須承認，兩個方面都講，不可偏廢。

四、其他有關的問題

1、厚今薄古的問題。寫回族史同樣厚今薄古，略古詳今。這個總的原則，似乎無可非議。但既稱之爲史，自然與談回回民族的現狀與新生之類的書應有所區別，從廣大回族讀者想更多地通過它了解本民族的起源、形成和發展，以及它在歷史長河中的作爲與貢獻這一願望出發，似乎對早期的史料不宜過於簡略。人們感到陌生的主要還是它的前天和昨天，希望這一部分能更充實。至於今天的情況，也可以另外編寫反映近況和現狀的專著，作爲近、現代以至當代史閱讀，與回族史不妨同時并行。當代情況，似乎不宜於匆匆忙忙寫進回族通史。歷史不是新聞報道，應該由後人來寫，這才是嚴肅、慎重的態度。

2、回族經濟史部分相當薄弱，記述反映也最零散。這一部

分需要大大加强，否則，對回回民族形成民族共同體的經濟基礎總是講得不夠有力、充分，而且，似乎會引起這樣的錯覺：整部回族史主要就是起義、戰事、斗爭，或者只是一些有影響的人物在某個方面的突出成就，而這些成就其實大多不帶有任何回族特色，僅僅是這些人物的族別屬於回族，就把它算在回族的帳上。

3、回族華僑也應該有所反映。回回華僑，人數衆多，分布較廣，歷史悠久，隨鄭和遠航的回族通事馬歡撰述的《瀛涯勝覽》中，早已有所記述。明、清以至近、現代都有，其中有些人雖已加入所在國國籍，但對祖國仍有深厚的感情。有些地區回回華僑較集中，還開辦華文學校，出版漢文報刊，鼓勵子女學習漢語文，他們對於祖國建設、民族團結、回回各方面的發展都很關心，對祖國，對所在國，亦有貢獻。希望回族史中也有一定的篇幅反映回族華僑的狀況。

4、引文或材料出處問題，應逐一注明。從文獻資料中獵獲有關回族史點點滴滴的材料，有如大海撈針，如果不具體注明出處，將會使讀者感到不便。萬一需要查對原書，或了解有關的時代背景、語言環境，以至剖斷所引材料是否可靠，由於缺乏出處，就無從查考，即使是撰述人或編審者偶或需要查證某一引文在字句上是否有訛誤脱漏，手續也很麻煩。引文加注，本屬常規慣例。老一輩史學家如陳垣先生等一向重視并提倡引文必須詳注出處，不可粗略草率，所注應有書名、卷次、篇名、版本甚至頁碼等，以備查考，對輾轉抄引的資料，如果并非直接引用原書，又難予搜求原材料，亦應實事求是地注明轉引於何處，持嚴謹的態度。這樣，無論對讀者、編者或作者，都大有益處。

5、回族史的發行數量，不宜太保守。目前《回族簡史》累計印數爲41，700册。其中有一部分藏儲於各種類型的圖書館，

或不全在回族讀者手中，人口現有 7，219，352 人的回族[①]，估計兩百個人才平均有一本，真是供不應求。如果印數達到十萬，除去一般讀者或團體約需兩三萬以外，也只能達到每一百個回族人手里有一本。

林　松

① 這是1982年全國人口普查的數字，據 1990 年 6 月 30 日新的人口普查，回族人口已增至 8，602，978 人。

編纂回族現代史面臨的若干問題

1983年在銀川召開的第一次《回族簡史》座談會，我曾提出關於編修全國回族史的幾點建議，題爲《實事求是，反映原貌》，發表於《寧夏社會科學》1984年第1期。1985年在昆明舉行的第二次《回族簡史》座談會，我提供了《漫議雲南地方回族史之編纂》一文，刊載於《雲南文史叢刊》1987年第3期。這次在蘭州召開第三次全國回族史討論會，主要議題是回族近、現代史問題，感到這確實是個亟需抓緊彌補的薄弱環節，因此，提出一些平素想到的問題，以求教於與會的前輩、學者、專家和青年新秀。

一、刻不容緩地挖掘并搶救現代史資料

按常理推想，現代史料，由於年代較近，回族又是早已形成而遍布全國的民族，比起古代史料來，似乎更容易解決。實際上，要徵集起來，難度更大。因爲古代史料，業已湮没者，根本無可稽考；陸續鈎沉者，已被逐漸匯集；即便是有待發掘者，也多分散在浩如烟海的文獻古迹中，或遲或早，總可以挖出來。而現代史料，特別是没有文字記載留傳的材料，相當豐富，數量可觀，大都儲藏在親身經歷各種社會活動實踐的老一輩人的腦海中。這些老人年事已高，記憶力減退，如果不組織人力，及

時采訪、記錄，若干年以後，就會探求無所，尋覓無踪。因此，必須抓緊，必須搶救！不妨舉個小例子，已故的馬堅教授，生前閑談時曾説過，有一次他跟原北京大學馬寅初校長開玩笑説："你姓馬，有的人以爲你是回族人。"馬寅初先生説："這不是玩笑，我的祖先就是回回人"。可惜這兩位交談的馬先生都已作古，詳情如何，已很難弄個水落石出，搞清來龍去脈了。

實際上，明、清以來，穿漢服、用漢名、操漢語的許多歷史上有記載的回族人，其未標明族籍者，就很難考證，不象唐、宋、元三代的回回人那樣容易辨識。近、現代史以至當代的問題，研究起來卻很困難，采取必要的搶救措施，勢在必行，刻不容緩。對此似乎可以采取下列方式入手：

（1）鼓勵并協助經歷豐富的老人親自動手寫回憶錄，或口述錄音，邀請座談，相互啓發補充，積累資料。

（2）重要事件和突出人物，要抓住綫索，深入考察，順藤尋瓜，弄清原委，整理出書面的專題報告。

（3）組織各種地區性、專題性的調查小組，就近將所在地區的有價值的史料盡力搜求，在此基礎上進行交流。

（4）采取有效措施，盡力搜集本世紀以來在全國各地發行的有關回民報刊雜志等出版物。這些出版物，在一定程度上確實留下了時代的腳印，蛛絲馬迹，可以提供不少追踪的綫索。

（5）建立必要的回族史研究中心，用刊物或簡報形式發表各地區獵獲的史料和研究成果。研究中心應該是腳踏實地、埋頭務實的學術組織，不是只挂牌子，徒有虚名的機構。其經費由各地熱心的團體和個人自願贊助，收支帳目須定期在出版物上公布。

總而言之，搶救史料是燃眉之急，必須千方百計地勘探、積累。金代史學家、文學家元好問（號遺山，1190－1257），在金亡以後用了將近二十年的時間致力於金代史料的搜集和整理，

編纂了金詩總集《中州集》，輯錄了詞集《中州樂府》，還搞了一部現已失傳的《壬辰雜編》，使金朝這個少數民族政權控制地區的史料得以保存。元遺山珍視史料的嚴肅態度，對我們應有所啓發。

二、實事求是地對待和評價歷史人物

編纂回族現代史，一直存在着如何評價人物和事件的問題。革命先烈、正面人物、有積極影響的知識分子，當然必須占主導地位，應該給以充分肯定和歌頌，這是回族的驕傲，是精華之所在，誰也不會提出异議。

但在充滿階級矛盾的社會中，在歷史的長河中，活躍在社會歷史舞臺的人物，有好人，有壞人；有先進人物、正面人物，也有反面人物、丑角敗類；還有功過并存、爭議紛呈的形形色色人物，不可一概而論。必須把他們放在特定的歷史背景和社會環境中去考察、評判，用馬列主義辯證唯物論和歷史唯物論的觀點去剖析、論斷。對復雜的歷史現象，應該掌握分寸，顯示出具體細微的差別。例如在辛亥革命運動中，統治階級上層人物，就有封建保皇派和受革命浪潮席卷而投身於倒皇派營壘的區別；在抗日戰爭中，即便是態度消極、被迫抗日的人，也與漢奸走狗有區別，如蔣介石和汪精衛之間不能劃等號一樣；在解放區，反動地主與開明紳士有區別；在解放戰爭中，被俘虜的死硬派與山窮水盡被迫投誠起義的人也大有區別。有些歷史人物在不同的歷史階段有不同的表現，也應給予歷史的評價，如李宗仁、衛立煌的表現和轉變受到肯定那樣。又如魯迅先生所深惡痛絕的章士釗，在段祺瑞執政時期鎮壓學生愛國運動，造成“三·一八”慘案；解放後，在新中國干了不少有益的工作，史册上不是已經給以肯定嗎？再如不久前病逝於臺灣的梁實秋，

也是在《魯迅全集》中多次被指名道姓批評的文人，現在，內地不僅出版他的文集，老作家們也發表悼念他的文章，這本是理應如此的正常現象，不能因爲梁實秋前期表現不好，又老死於臺灣，便把他列爲千古罪人。照此推理，對回族歷史人物也應該這樣對待。功是功，過是過，前期、中期、後期，就其經歷的道路，具體問題具體分析。不能絶對化，也不必故意避免或無視。某出版社計劃出版的一套回族歷史人物叢書，選題範圍包括：從宋末元初的蒲壽庚到近期逝世的馬堅。現代人物中正、反面都有，其中有馬鴻逵、馬步芳，卻没有列入白崇禧，不能不説是個重大的遺漏。而白崇禧這個人物，即便是在中國現代史、中國軍事史、國民黨軍閥派系斗爭史和抗日戰爭史等全國史料中，也能排上號，占有特定席位，檔次可不算低，在回族現代史中，更是不可缺少的人物，豈能不書一筆呢？

黨的十一屆三中全會以來，特别强調實事求是的精神。許多論及黨史的文章中并不回避、忌諱涉及陳獨秀、張國燾、林彪，以至周佛海等人物，回族史中的某些人物，我想也没有回避和忌諱的理由。

還有，在回族地區出版的一些書刊上，談到馬鴻逵、馬步芳一類人物，仍不時冠以“匪”、“匪幫”字樣，似乎也没這個必要。敢於按不同歷史階段評述這一類人物的不同表現和客觀作用的文章，更屬少見。我們絶不是提倡爲那些封建軍閥寫“翻案”文章，抹煞他們的歷史罪惡，但是歷史是客觀存在的，我們應當探討怎樣把握編寫歷史的標準與尺度問題，特别是在當前新的歷史條件下，在黨的社會主義初級階段理論指導下，更需强調實事求是地、客觀冷靜地分析事物，認識問題。革命戰爭中尖鋭對抗、瞪眼對罵的歲月已經成爲歷史，此一時，彼一時，歡迎和擁護“一國兩制”，愛國一家的炎黄子孫，都希望以友好對話代替指斥對罵。記得朱德元帥 1955 年 11 月 26 日在北

京契園賞菊之際，題贈契園主人、國民黨元老劉文嘉的一首詩中寫道：

奇花獨立樹枝頭，玉骨冰肌眼底收。
且盼和平共處日，願將菊酒解前仇。

朱老總咏菊抒懷所表達的這種“願將菊酒解前仇”的磊落胸襟，體現了無產階級的恢宏氣度。實際上，在今天，無論是政壇學界，或文林藝苑，“匪”或“匪幫”之類的稱謂或冠詞，已不復出現，而代之以實事求是、和諧友好的氣氛。只是在回族地區的出版物、印刷品上，貶斥敵視的字眼還時隱時現，不知道是極‘左’的余威陰魂不散，還是搖筆杆子的人余悸難消？是社會輿論的暖風吹不進回族學研究的鐵柵欄，還是園丁花匠們自己冲不破這束縛的藩籬？

要實事求是地對待和評價回族歷史人物，尺度應該掌握好，例如：

（1）優先突出歌頌回族中的革命先烈、英雄、模範，對推動社會前進起過積極、促進作用的正面人物，充分記述他們的活動和優秀事迹。

（2）一分爲二地、歷史辯證地剖斷與評判在不同歷史階段有不同表現的人物，對惡始善終、善始惡終、兩頭好中間壞、兩頭壞中間好的復雜表現，應有鮮明的褒貶臧否，避免絶對化地全盤肯定或否定。

（3）即使是徹頭徹尾的壞人，只要是在社會上有過影響，惡名千里，遺臭萬年，而知名度較大者，也不用回避。“丑兒家家有”，千秋功罪，後人評説——鑒別善惡，涇渭分明，正是歷史工作者肩負的重任。

寧夏社會主义学院
圖书館
☆藏书★

三、恰如其分地權衡和處理各類史料

被搜集、發掘的有關回族的現代史料，都值得珍視和認真對待。不妨根據各自的條件加以整理、考辨、查證，先爭取油印，內部交流，然後設法在各地區公開的或內部的刊物上發表。在積累較豐富的基礎上，可以考慮刊行分門別類的小册子。比如：

（1）革命前輩回憶錄，追述歷史重大事件中回族人物所作的貢獻之類，可以匯輯爲類似《紅旗飄飄》、《星火燎原》一類故事專輯。

（2）編纂《回族人物志》（現代部分）專輯。白壽彝先生主編的《回族人物志》，計劃中已有元、明、清和近代四個分册，建議把現代部分作爲它的續編。

（3）回族聚居較多、史料較豐富的省、市和地區，以及有條件的縣，盡可能爭取編出地方回族現代史，或就該地區的有關重大事件、突出人物編寫專題史。

上述工作的完成，是編好全國性回族現代史的堅實基礎和可靠依據。因爲如果不占有全面的而不是局部的材料，現代史就很可能寫得支離破碎、七零八落、殘缺不全，甚至輕重倒置，喧賓奪主，也不能形成一個有機的整體。很可能由於資料有限而將已掌握的局部小事端出來詳加講述，卻把比它更重要、更有影響的大事一筆帶掃，或只字不提，難免給人以“明足以察秋毫之末，而不見輿薪”之憾。

全國史跟地方史、專題史、人物史不同，全國史在選擇和組織材料方面，在取材的多寡、詳略、輕重和篇幅比例方面，必須經過認真的權衡、綜合與比較；根據人物或事件的重要性及其影響於社會的範圍大小、年代長短，恰如其分地處理，重其

所重，輕其所輕，擇其要者詳述之，酌其輕者而略及之。某些在局部地區有影響的人物和事件，在地方史志中可能占有重要席位，放到全國史中來，也許就只能寥寥幾筆，一帶而過，更次要的事件，甚至會被割愛。正象在全國通史中對待各民族史料那樣，有關回族的記述只能選取要點，擇重弃輕，這本屬正常現象，不足爲怪。

總之，地方史、專題史等，都可以根據各自的情況選材、組織，全國史則需要權衡比較，不能有聞必錄，有事必述，面面俱到，席位共享，應該有公允無私的客觀標準，抱實事求是的態度。

至於體裁問題，無論是全國史或地方史，都不妨有各種嘗試，紀傳體、編年體、紀事本末體，前人已爲我們創造了多種樣式，各有所長，各具特色，應提倡并鼓勵百花齊放，不受拘泥、制約。

四、深入扎實地填補和充實薄弱環節

就當前回族史研究所觸及的領域和成果看，相對説來，在很多方面已頗有進展。例如有關族源的探討，族與教的關系等，盡管存在觀點上的分歧，但大體上已各有申述，看來不會再冒出更新的見解。對於具體問題的研究，如回民起義，輪廓、綫索，似乎已弄得較清楚；近年來，教派分歧、門宦制度的研究已呈現新成果；對回族歷史人物的專題研究，著述越來越多。大致説來，有關回族文化史的研究比回族經濟史的研究進展更大、更快。例如在教育方面，包括中、小學普通教育、經堂教育及留學活動等方面，都陸續有專文發表；在學術文化方面，對曆法、建築、醫藥、文學、藝術諸方面的研究，也有可喜的收獲；對明、清之際較活躍的宗教學術譯著活動的探討，遠比解放前

深入。特别是十一屆三中全會以後，幾次回族史討論會和伊斯蘭教學術討論會上提供的大量論文和資料，都足以説明回族史的研究，在大踏步前進。

但有些領域確實薄弱，基本上還是空白，必須大力加强。例如對回族經濟史的探索，還需要腳踏實地、艱苦細致地下功夫。這當然是個難題，因爲回回民族雖然也有人口較集中的聚居區，但終究是處於各族雜居共處的社會環境中，主要處於漢族人民有如汪洋大海的包圍之中，没有純屬回族的獨立的經濟體系。據1982年7月人口普查的統計，回族人口有7，219，352人，分布在全國2375個市、縣的2310個市、縣中，與各族人民共同生産勞動，共同創造物質財富，共同消耗和享受勞動産品，不可能把回族經濟單獨地抽出來進行孤立研究，但也不等於説，回族不存在自己的經濟特點。它也有自己的開發目標和經營方式，在某些地區的某些行業，它居於主導地位，占有優勢。勤勞、勇敢、機智的回族人民，素以善於經營著稱。例如從事屠宰、皮革、制藥、飲食等行業者極普遍；上層人物經營珠寶業，某些實業家創辦采礦、種茶、蠶桑等企業。又如在城鎮，攤販林立，隨處可見；在鄉村，駝隊馬幫成群，遠途跋涉販運貨物，極其活躍。還有爲數可觀的回族商人，在周邊鄰國或遠涉重洋到海外經營，普遍地立足安身，有的還發家致富，資産雄厚，對所在國家的經濟、金融頗有影響。這些，都很有認真總結的必要。如果能夠編寫出一部較系統、全面、充實的《回族經濟史》，必將使回族史的研究達到一個新的高度。

在現代回族文化史的研究中，似乎還有一個被忽略的議題，就是回族報刊史。我國定期報刊産生的歷史本來不算太長，而回族報刊的出現，歷史卻不算很短，而且數量甚多，在現代，曾有過風起雲涌之勢。有的期刊，歷史悠久，長期堅持，很有影響；有的壽命較短，活躍一時；有的只是曇花一現，也獨具特

色。其中有的是社團組織的喉舌，有的是在特定歷史條件下應運而生的宣傳品。有的是私人創辦。幾乎都以宣揚伊斯蘭教的名義出現，盡管動機不同，背景互异，但也留下了時代的烙印，也發表過一些水平較高的學術論著。很多回族前輩中造詣極深的知名學者，都主編過這一類報刊，披露過他們早期的輝煌譯著。這些報刊印數不多，流傳不廣，保存不力，大型圖書館也未見得儲藏齊全，而在民間的私人家里，似乎有一部分還能夠僥幸殘存，設法挖掘或動員捐獻，亦應屬於搶救史料不可缺少的範疇。

五、不拘一格地提倡和鼓勵百花競放

編寫回族現代史，存在集體編寫與個人編寫兩種方式。似乎都各有利弊，不宜强求一律。

有組織、有領導地集體編寫，群策群力，衆人拾柴火焰高，實力雄厚，便於商討，集思廣益，是優點。但在觀點上可能有分歧，筆法上也必然存在差异，彼此制約，總不便發揮；相互遷就，又不免呆板凝滯，某些觀點的棱角會被磨損。這是缺點。

個人單獨完成，好處是不受約束，全盤貫通，肯定會具有獨特的風格和創造性。但勢孤力薄，見聞有限，亦難免主觀片面。

從促使學術研究繁榮的角度看，在方式上應當允許百花齊放，集體與個人齊頭并進，提倡、鼓勵在競爭中共同提高。

若干年後，在百花競放、彼此交流、碩果豐收的基礎上，如果能編寫出一部包括回族現代史在內的、內容豐富、充實、全面、高水平、高質量的多卷本回族通史，必將受到社會各界的熱烈歡迎。廣大回族讀者，正翹首企盼，寄以厚望焉。

林　松

明代西域回回人附中原考

明代西域回回的人附中原問題，是有明一代極爲重要的西北邊疆民族問題之一。終明之世，引起了歷朝統治者的重視和朝野有識之士的關注，議論紛紛，延至清季。但是，晚近以來，這一問題似乎被治史者遺忘銷聲，殊爲憾嘆。惟薛文波先生在其《明代與回民之關系》與《我國西北地區何以穆斯林居多》兩文中稍涉述及。然其前文中《明初拒絶外族内徙》一節言："明初，感於元代异族之壓迫，故惟恐异族昌熾，不特嚴分種族畛域，而使已定居之外族不能伸張其勢力，外族内徙者亦受限制。"遂僅以洪武中明太祖遣撒馬兒罕商旅返國一事爲據，[①] 斷然定論，筆者不敢苟同，本文即爰此發軔，非敢求疵於前輩，僅欲將近年搜掘的有關史料爬梳整理，綴聯成篇，略述明代西域回回人附始末，冀以引起史界同仁的關注，進而開掘拓展明代回回的研究。

按，本文所使用的"西域"一詞，作爲一個地理概念，是指今天我國甘肅省嘉峪關以西，蘇聯中亞撒馬兒罕以東廣大地區。但本文中更多地涉及到的還是今我國新疆地區和甘肅省的極西部地區。用中亞學的術語來説，即所謂"狹義西域"。

---

① 《明代與回民之關系》，文見《回教文化》卷10第1、2期；《我國西北地區何以穆斯林居多》，文見《西北伊斯蘭教研究》，1985年甘肅民族出版社。

一、明朝與西域關系之緣起

十四世紀六、七十年代，東亞和中亞幾乎同時出現了兩個雄才大略的封建君主，這就是：澄清神州，一統赤縣，建立起國强勢盛的大明帝國的明太祖朱元璋和劃一中亞，威懾遐邇，創立了龐大帖木兒帝國的帖木兒。這東西兩大帝國的崛起雄踞，遥相輝映、震撼宇内，給整個世界帶來了新的問題，尤其是給地處中亞腹里的天山南北地區帶來了更大的影響。它促使生活在這一地區的每一個政權，每一個民族，都必須重新考慮諸如自身生存、發展、去向以及與四鄰的關系，尤其是與這東西兩大帝國的關系等一系列急迫問題。而對於這兩個大帝國來説，迅速調整各自的政策，以求得這塊緩冲地帶在新的政治格局中利於自己，則成當務之急，迫在眉睫。

元末，察合臺汗國滅亡後，天山南北廣大地區仍處在察合臺蒙古貴族的統治下，巴爾喀什湖以東以南地區屬伊斯蘭化的帖木兒帝國；阿克蘇以北、伊犁以東是察合臺蒙古貴族建立的別失八里政權；天山以南、塔里木盆地西南邊緣的阿克蘇、喀什噶爾、葉爾羌、和闐等綠洲地區則是阿克蘇的穆斯林世族布拉吉家族的勢力範圍。除此之外，還有許多大大小小的地方政權都“各自割據，不相統屬”，其中“地大者稱國，小者止稱地面……多至七八十部”[1] 除去別失八里尚處在伊斯蘭化的過程中外，其它地區早已是穆斯林的天下。

誠然，從歷史的傳統來看，處在兩大帝國之間的天山南北地區理所應當地從屬於明帝國，這在自漢唐以來的中西歷史上是顯而易見，無庸置喙的。但正處發達勢頭的帖木兒帝國方興

1 《明史》卷332，西域四

木艾，亦非等閑之輩，大有一攬西域之勢，至少希望能在名義上威有其地，以壯聲威。這就使得疲弱的西域諸地方政權必然要隨着東西兩個龐然大物的消長隆替，而隨時改變其向背。

太祖洪武中，明軍西征遺元殘余，兵鋒所向，邊陲震懾。撒里畏兀兒、哈密相繼歸附，明朝隨之在此設置衛所。西域政治格局的變化，使西域各方勢力的消長與向背亦隨之發生了很大變化。正是基於這種新的態勢，帖木兒帝國和明帝國之間發生了貢賜貿易關系。

太祖洪武二十年（1387）九月，“帖木兒首遣回回滿剌哈非思等來朝，貢馬十五，駝二。詔宴其使，賜白金十有八錠。自是頻歲貢馬駝”從目前所見到的史料來看，這可能是兩國交往之始。據明代史料記載，洪武二十一年、二十四年，均有帖木兒貢使來朝。《明史·西域四·撒馬兒罕》言：“二十五年兼貢絨六匹，青梭幅九匹，紅綠撒哈剌各二匹及鎖鐵刀劍、甲冑諸物。而其國中回回又自驅馬抵涼州互市。帝不許，令赴京鬻之”[1]。綜上史料，可證《明史》所言“自是頻歲貢馬駝”并非史臣溢美之辭。而錄於《明史·西域四·撒馬兒罕》中的洪武二十七年（1394）八月帖木兒帝國朝明貢使所上表章，尤爲當時兩國關系之重要文獻。爲能將問題説清楚，此不憚其煩，擇錄如右：“恭惟大明大皇帝受天明命，統一四海，仁德洪布，恩養庶類，萬國欣仰。……臣帖木兒僻在萬里之外，恭聞聖德寬大，超越萬古。自古所無之福，皇帝皆有之。所未服之國，皇帝皆服之。……今又特蒙施恩遠國，凡商賈之來中國者，使觀覽都邑、城池，富貴雄壯，如出昏暗之中，忽睹天日，何幸如之。又承敕書恩撫勞問，使站驛相通，道路無壅，遠國之人咸得其濟。……”明太祖得表，大喜。翌年，遣給事中傅安等率

[1]《明史》卷332，西域四。

千五百人的龐大使團，賫帶大批賞賜前往西域各地，宣國威，布皇恩，展開了廣泛的，卓有成效的西域外交。

永樂年間（1403－1424），明朝國勢盛極。經過“靖難之役”之後十數年的休養生息，中原地區的社會經濟得到了充分的恢復發展，明朝在中原地區的統治得到了進一步的鞏固。明成祖朱棣振軍經武，多次對北元殘余勢力采取軍事行動，取得了巨大的勝利。這一切，對於文韜武略、好大喜功的朱棣來説，無疑似一支强力興奮劑，自然膨脹了這位以武功得天下的大明皇帝飲馬河源，經營西域的雄心壯志。於是，肩負着布國威於四方的明朝使團，相望於道，不絶於途，通過絲綢之路，遍歷中亞、巴達克山、阿富汗、伊朗，遠至阿拉伯半島。

爲了擴大與西域諸地的往來，明朝改變了以往規定西域貢使五年一朝的限制政策，按各國距中原遠近重新制定“或比年，或間一歲，或三歲，輒入貢”[①] 的條例，并且提高西域貢使、商旅的待遇。入境後，除去沿途有司供給優厚的衣食住所車馬外，抵京城，則盛宴款待，賞賜豐贍。且許以京内外貿易營利。在明廷優惠政策的刺激下，東來入關朝貢經商的西域使團、商隊紛來沓至，不絶如縷。《明史·西域四》形容這種盛況説：“由是西域大小諸國莫不稽顙稱臣，獻琛恐後。又北窮沙漠，南極溟海，東西抵日出没之處，凡舟車可至者，無所不屆。自是，殊方异域鳥言侏㑩之使，輻輳闕廷”。於是，在十五世紀初至十六世紀末的近二百年中，明王朝與西域諸地方政權之間進行了一系列的友好往來。據《明實錄》所作極不完全的統計，僅永樂一朝來自西域的朝貢使團即多達百數十個，至於各色名目的商隊更不知凡幾。

就在這種特定的歷史條件下，中國歷史上又一次掀起了長

① 《明史》卷332，西域四。

達二百年之久的西域回回人附中原的浪潮。

在下文開始前，有必要就明代西域回回的族屬識別問題作一點説明。

明代史籍中的西域回回，是比較容易識別的。他們的名字大都是穆斯林常用的教名（經名），許多還在名字前冠以回回（或回夷、回韃、達回）等字樣注明其族屬。或是注明其教職，如滿剌、火者（和卓）等。本文所言回回，除去史籍中確切注明族屬和輾轉證明其族屬者外，還有部分是根據其教名來識別的。按，明代西域主要民族成份有畏兀兒、回回和蒙古。畏兀兒人和蒙古人的名字多取諸阿爾泰語系突厥語族和蒙古語族之詞根。而回回的名字則多取諸閃含語系閃語族之詞根。兩者大相徑庭，顯而易見，史籍所臚，舉不勝舉，恕不悉錄。所以，我們從其名字來判斷祖屬，一般是不會錯的。當然，我們亦并不排除其中的個別特殊情況。

二、西域回回內附概觀

基於明代西域政治格局的消長向背和明中原王朝的國勢隆替盛衰，西域回回的入居內附大致可分爲以下三個階段。

1、**洪武至宣德年間**（1368—1435）**的入附初潮。**

明太祖一統神州，創立明社，爲孤立北元蒙古殘余勢力，對西域諸地采取了“懷柔”政策，揭開了明朝與西域交往的序幕。成祖朱棣以武略取天下，好大喜功，輒以天朝上邦自居，於西域諸地廣事招徠，致西域貢使行商連袂東來，無時無之。而具

備天才的商業素質和優越的語言條件[1]的遍布西域的回回理所當然地取得了西域各地方政權的貢使頭銜。彼等入中原，除去豐厚的賞賜外，且多封官授職。又因中原富足豐饒，市場廣闊，可牟巨利，遂有滯留營商，或入仕爲宦，經年不歸者。如史所言：

明太祖洪武中曾"諭令西番回回來互市者。先是曾遣回回使西域諸國，留其家屬居於西涼，逗留五年不還"[2]。

英宗天順中，"哈密忠順王母弩溫答失里遣使奏稱：前後所遣使臣往往於甘州延住，或三年或五年者有之，乞行催督歸還"。[3]。

武宗正德年間，"容令各處回夷在館四、五年住歇，恣意妄爲，驕縱特甚。"[4]

正德十六年（1521），"土魯番、撒馬兒罕、哈密諸夷使假進貢名，在京商販，有留會同館三、四年者"[5]。

世宗嘉靖七年（1528），兵部尚書王瓊到甘肅平涼府巡察，見東關居住有許多撒馬兒罕、阿拉伯、土魯番、哈密的穆斯林。詢之曰：嘉靖建元以前入貢到京，後因故輾轉至此，俱已"自備盤纏過活"。這起貢使滯留中原至少已七、八年以上。

---

(1) 按，由於伊斯蘭教在西域的傳播與發展，明代西域的權威語言——畏兀兒語中已滲入了大量的阿拉伯語、波斯語的詞匯。原先通行的回鶻文字母也由阿拉伯字母所替代。而原來操阿拉伯語、波斯語的西域回回則正是促成西域主要語言文字發生重大變革的媒介。可以說，明代的西域回回具備優越於其他任何民族的語言素質。而自宋元以來入居中原的"漢回"，明代尚有相當部分仍能熟練地使用自己的母語母文——阿拉伯（或波斯）語言文字。明嘉靖中權相嚴嵩給皇帝的一份奏折，爲我們提供了這方面的材料。他報告皇帝說，從中央到地方，所有擔任外事翻譯工作的"通事"，"俱系外夷色目人爲之"，所以造成這種情況，是因爲以往考選通事，"大抵取精通夷語者爲之，初未問其族類也"。（《南宮奏議》卷29）中原"漢回"的語言狀況爲西域回回人使中原自然提供了許多方便，由於這幾方面的原因，西域各地貢使非回回莫屬。

(2) 《欽定續文獻通考·市糴考》。

(3) 《明英宗實錄》卷342，（臺灣史語所校印本，下同）。

(4) （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷15，撒馬兒罕。

(5) 《明世宗實錄》卷3。

這些延住中原滯留不歸者，逐漸也就成家置業，娶妻生子，自然成爲帝國的臣民。這部分人就是明代西域回回人居内附的先驅。但此時，西域交通始開，大多數的西域回回對中原尚缺乏較深的認識，所以，這一時期西域回回的内附入屬只是零星的，小規模的，故稱之爲初潮期。爲進一步説明問題，兹擇録典型史料數則以朝代順序如右：

洪武朝（1368—1402）

塔西沙，西域回回，明太祖洪武三年（1370）内附，授雲南左衛副千户，遂占藉雲南。後以塔爲姓。子塔玉、孫塔宣、四世孫塔堅、五世孫塔冲宵，世代襲職，蔚爲大族。

亦速，西域回回，洪武三年内附，授雲南左衛副千户，遂家焉。子亦名亦速，孫速來蠻時，以速爲姓，四世孫速俊、五世孫速晟、速旻、六世孫速霖、七世孫速泰、八世孫速華，世代爲宦，至今爲回回望姓[①]。

亦剌思，西域回回，洪武二十三年（1390）内附，命爲南京錦衣衛頭目。子馬哈麻，英宗天順元年（1457）襲職，歷功累晉至都督僉事，御賜姓馬名政。孫馬鑒、四世孫馬義、馬讓、五世孫馬騰宗、六世孫馬一龍、七世孫馬逢伯、馬逢化皆世襲指揮使職，蔚爲南京望族。[②]

者魯剌丁，西域回回，内附年代不詳，據考應爲洪武中。惠帝建文四年（1402）奉敕率隊使西域哈喇火州等處，不辱王命，厚賞之，遂藉南京[③]。

永樂朝（1403—1424）

可察吉兒，西域回回。内附年代不詳。永樂三年（1405），哈密忠順王安克帖木兒卒，無嗣。明廷"欲以脱脱往嗣其爵，恐

---

① （明）《雲南左衛選簿》，見存明清檔案館。

② （明）《南京錦衣衛選簿》，見存明清檔案館。

③ 《明太宗實録》卷 12 下。

其衆不從，嘗遣回回可察吉兒等訪其祖母速可失里及其頭目"[1]脱脱終得嗣王位。

母撒，西域回回。内附年代不詳，授指揮使。永樂八年（1410）十一月，成祖以哈密忠順王脱脱沉湎酒色，疏於政事。遣母撒爲使，赴哈密戒諭之。[2]

哈的，西域回回，内附年代不詳。史言："自永樂初以翻譯外夷文字召用"，哈的用事勤勉，屢遷至鴻臚寺少卿。永樂二十二年（1424），詔曰："後凡西北二虜及南夷之事……悉與聞之"[3]。

馬哈木，亦思弗罕[4]回回。永樂十七年（1419）入明朝貢，奏請留居京師，遂家焉。[5]

阿老丁，迤西回回，永樂二十二年（1424）内附，賜金織文綺襲衣、鞍馬、鈔幣，授北直隸德州衛都指揮同知。子札馬兒丁、札剌兒丁皆襲職。後札剌兒丁以丁爲姓，名全。丁全子丁宗智襲職。[6]

洪熙朝（1425）

母撒，哈密回回，原爲哈密衛指揮僉事，與副千户察黑麻久居甘州。仁宗洪熙元年（1425）奏求内附。明廷就近賜以草場田地，遂家甘州。[7]

撒法兒，瓦剌回回，洪熙元年入朝貢馬。"奏願居京自效。命爲指揮僉事，賜冠帶、金織襲衣、彩幣、銀鈔、綿布、鞍馬，仍命有司給房屋、器物如例"。

---

① 《明太宗實錄》卷 40。
② 《明太宗實錄》卷 110。
③ 《明仁宗實錄》卷 3 下
④ 亦思弗罕，《元史·西北地附錄》作亦思法杭；《明史》作亦思弗罕，又作伊斯把罕，即今伊朗之伊斯法罕（Ispahan）。
⑤ 《明史》卷 332，西域四·亦思弗罕。
⑥ （明）《德州衛選簿》見存明清檔案館。
⑦ 《明宣宗實錄》卷 9。

宣德朝（1426—1435）

月魯火者，瓦剌回回。宣宗宣德二年（1427）入使中朝，"奏願居京自效，命爲試所鎮撫，賜冠帶、金織襲衣、銀鈔、彩幣、綿布、鞍馬，仍命有司給房屋、器皿等物如例"。

他里麻敏何禿，土魯番回回。宣德三年，以千户職入貢，奏求居京自效，命爲指揮僉事。"賜冠帶、襲衣、彩幣、銀鈔、絹布、鞍馬有差，仍命有司給與房屋、器皿、牛羊等物如例"①

宮火因，土魯番回回。宣德四年内附。授錦衣衛指揮使，遂家北京。後以宮爲姓，子宮玉、孫宮祥、四世孫宮清，世代襲職錦衣衛。②

撒都，土魯番回回。宣德五年九月"土魯番城回回撒都等……來朝，皆願居京自效。命撒都等二人爲百户，各賜冠帶、金織襲衣、彩幣、銀鈔、鞍馬，仍命有司給房屋、器皿等物如例"。

阿黑把失，柳城回回萬户。宣德五年率十六人來朝，奏皆願居京自效。授阿黑把失等五人爲副千户等官，賜金織襲衣、彩幣、鈔、布、絹有差，仍命有司給房屋、器皿如例③。

哈剌虎力，哈密回回。宣德六年偕回回伯伯等六人入朝，奏願居京自效。授哈剌虎力等五人爲所鎮撫。賜冠帶、衣物、鈔幣、鞍馬、房屋器皿如例④。

綜析以上史料，可歸納出這一時期西域回回入附情況的三個特點：

其一，洪熙以前，由於中西絲綢之路久隔初通，西域回回對中原知之甚鮮等原因，入居回回多爲西域各地入貢使臣，而

① 《明宣宗實錄》卷11、卷32、卷40。
② （明）《錦衣衛選薄》，見存明清檔案館。
③ 《明宣宗實錄》卷70、卷73。
④ 《明宣宗實錄》卷76。

極少商旅。且多是單人匹馬，絶少聯絡成隊、聚族内徙者。宣德後，這種情況逐漸改變，出現了成群結隊，一批批的人遷回回。

其二，明初對入附回回的待遇尚未劃一，且賞賜有限，授職可否。從永樂以後《明實錄》中每每出現的"……仍命有司給房屋、器皿等物如例"等諭旨來看，永樂中，對於入附回回的政治、生活待遇似已形成一套制度。否則，不會每旨必言："如例"。此時入附回回多授以官職，賜以冠帶、衣物、錢鈔，撥給房屋。賞賜中還照顧到了民族特點。如瓦剌回回長期與蒙古族雜居，嫻於騎乘，明廷即加賜鞍馬。這一時期，對入附回回多高官厚賜，待遇優越，一是因爲入附人數較少，二是因爲此時期入附者多爲西域諸地頭目人等。

其三，洪熙以前，入附回回多處之京外衛所，這是因爲明初朱元璋屢屢强調"嚴華夏之辨，謹内外之防"的保守思想所致。宣德以後，則多安置京師。這與明王朝立意經營西域的進取政策有關。

2、**正統至正德年間**（1436－1521）**的入附高潮**

永樂中，明成祖雄才大略，經營西域，頗有作爲，爲統一天山南北作出了重要的努力。但由於不久瓦剌蒙古的崛起，尤其是正統末的"土木堡之變"，阻止了明朝立意進取西域的步伐。保衛京畿成爲明王朝軍事活動的主要範疇，永樂時期表現出來的要在天山南北振軍經武，大干一番的勢頭也隨之消失。

十五世紀四十年代，瓦剌實際上已完全控制了哈密周圍地區。正統八年（1443），瓦剌太師也先"遣兵圍哈密城，殺頭目，俘男婦，掠牛馬駝不可勝計。取王母及妻北還，脅王往見，王懼不敢往，數遣使告難"。後經明廷出面對瓦剌一再施以壓力，才將擄走的忠順王母、王妻遣返。正統十年，"也先復取王母妻及弟……又數趣王往見。王外順朝命，實懼也先。十三年，親

詣瓦剌，屬數月方還”[1]。未幾，“土木之變”起，瓦剌軍事力量投入了對明王朝京畿地區的作戰，不久，也先在內訌中被殺。瓦剌勢漸衰，無暇西顧，哈密始得殘喘。

景泰中，於謙入掌中樞，疑哈密交通瓦剌，一度冷淡之。

失去了明朝的支持與庇護，哈密勢益衰微，英宗天順四年，忠順王卜列革卒，無嗣，以王母弩溫答失里主國事，衆益離散。毗鄰的蒙古阿加思蘭虎視眈眈，天順七年，乘隙攻破哈密，大肆殺擄，弩溫答失里率部衆遷往甘肅境內的苦峪暫避。憲宗成化二年（1466），在明朝的保護下，王母始得返主哈密。但不久，由於土魯番的興起，明王朝企圖再度弘恢統一天山南北的雄心壯志，又一次消沉。

瓦剌勢衰，土魯番繼起，并迅速將勢力擴展到了哈密以東地區，遮斷了中原與西域的通道。

成化八年（1472），土魯番速檀阿力攻破哈密，“執王母、奪金印……據守其地”。哈密都督罕慎率衆再避苦峪。此後，罕慎雖一度恢復哈密，然旋得旋失。憲宗成化十八年（1482）、孝宗弘治六年（1493），又兩次爲土魯番破城，奪印擄王，大肆殺掠。

正統中至弘治初的五十余年中，哈密先後多次被瓦剌、阿加思蘭、土魯番破城擄掠，致使田園荒蕪，生計蕭條，哈密及其附近地區的大批回回、畏兀兒、哈剌灰等各族百姓背井離鄉，避居關內。正是在這種情況下，才促成了正統至正德八十余年間西域回回大批人居中原的浪潮。

關於這一時期回回入附的材料史不絶書，兹僅擇其犖犖大端臚列如右：

明英宗正統元年（1436）六月，“徙甘州、涼州寄居回回於江南各衛，凡四百三十六户，一千七百四十九口”。

---

① 《明史》卷329，西域一。

正統三年八月，“命給浙江觀海諸衛新徙回回月糧。時歸附回回二百二人，自涼州徙至浙江，上諭行在户部臣曰：‘遠人不習水土，宜復其役，仍計口月給米四斗贍之。二歲後，該衛具其生業以聞”。

天順元年（1457）七月丁丑，“兵部奏：近有旨，令查雲南、廣東等處征進達官、達軍數目，自正統七年至景泰七年共調去一千八百人”。

天順元年七月己卯，“守備偏頭關都督同知杜忠奏：‘即令迤北虜人多以饑窘來歸，恐有奸詐，宜送南方沿海衛所安插’。事下兵部議，謂：‘自春至今來歸者已五百余人。況俱留在京，支給月糧，賜與房屋，供億甚費。除皮兒馬黑麻等特旨授官留京外，其余及以後來歸者，宜送山東登州、萊州等衛所照例安插，給與無糧田地。有願效力者與軍一體操練。’從之。”

天順元年八月，“時，南京錦衣衛指揮僉事呂貴奏：本衛安插達官指揮、千百户、頭目等二百五十八人，雖稱歸順，其心難測。且漢人不曉其言語。乞選在京達官内素有名望，諳曉夷語者一員，以撫恤之”①。

憲宗成化十一年（1475）五月，“兵部議上巡撫甘肅都御史宋英等區處邊夷七事：‘一，移土著以除禍根，欲將甘州等處久住夷人遷徙河南、陝西地方，庶免交通漏泄，誠爲思患預防之計。……。一，安流離以消後患。欲將先年哈密殘破夷人隨土魯番使臣入境分寄甘肅一帶者，暫送腹里陝西、河南地方，撥地給糧，以俟發還……。’詔如議。”

成化十二年（1476）四月，“兵科給事中章鎰等言：方今災异屢見，邊方多事。……哈密遺種，寄附我邊，日增月益，在

① 《明英宗實錄》卷18、卷45、卷280、卷281。

在有之”。[①]

孝宗弘治二年（1489）五月，“巡撫都御史羅明言：哈密使臣人等前後留住陝西，今應起送回還者共二百五十八人。其陸續來貢與今隨來避難人等復九百七十人”[②]。

刑部尚書胡世寧奏言土魯番事言：“弘治四年，因其擄去忠順王陝巴。六年欲犯肅州，不服撫處。奏准絶貢，將其貢使一百八十一名，盡發兩廣安置”[③]。按，據《明實錄》載，這批貢使并非盡土魯番人，其中有不少阿拉伯人。除發兩廣外，尚有部分遣戍福建。[④]

弘治七年六月，“兵部右侍郎張海上安邊方略六事：一馭戎以定酋帥。甘肅即古河西五郡之地，自哈密爲土魯番侵占，人民奔潰，諸夷熟羌來歸，在邊安插，積聚數年，蕃育日多。……已嘗奏行守臣，欲令驅遣。因彼逋逃窮虜，不可輕動，至今徙之尤難。況此虜心性叵測，今轉徙日久，不立酋長，未有統攝，异日釀成大寇，卒受其弊”，遂以哈密回回都督寫亦虎仙等統領之。按，據明代史料記載，成化、弘治中哈密城屢破，斷壁殘垣，幾無噍類。“哈密夷衆以地方傷殘之余，貧困難守，盡自焚其土剌、房舍，詣甘肅求濟。守臣俱奏其事，仍給之牛具、谷種。并發前此住守哈密三種夷人及哈密之寄住赤斤都督奄克勃剌等往居苦峪及沙、瓜州，俾自耕牧”。[⑤]據當時的史料分析推斷，前後避居甘肅的哈密人民有三、四萬人之多。[①]

弘治七年，兵部尚書馬文升奏請將土魯番回回貢使寫亦滿

---

① 《明憲宗實錄》卷141，卷152。

② 《明孝宗實錄》卷26。

③ （明）胡世寧：《遵祖法以處外夷疏》，見《胡端敏公奏議》卷8。

④ 《明孝宗實錄》卷131。

⑤ 《明孝宗實錄》卷89、卷123。

① 按，據明徐日久《五邊典則》卷13、《明憲宗實錄》卷226載：成化十八年四月罕慎恢復哈密時，僅發動哈密本部兵馬即有八千六百之多。據此推斷，時甘肅寄住哈密人衆當在三、四萬人以上。

速兒等四十余遣發兩廣、福建，以示懲戒。②

本時期的西域回回入附情況有這樣四個特點。

其一，此時期的入居內附回回多成群結隊，人數甚伙。如明英宗正統元年吏部曾對入附的回回、蒙古人數作一統計，僅北京一地即“不下萬余，較之畿民三分之一”又如英宗天順元年（1457）南京錦衣衛統計，“本衛安插達官指揮千百户頭目等二百五十八”③。按，明代南京爲安插入附回回的主要地區之一。此段史料言僅錦衣衛中下級軍官中的回回和蒙古人即多達二百五十八名，如與北京城內的達官達軍比例作一類比，南京城內達軍至少有四、五千人之多。此時期入附回回人數較大，竊以爲有以下兩個原因：一，如前文所述，因哈密城屢破，哈密各族穆斯林多舉族內徙；二，“土木之變”後，瓦剌蒙古自迤北、西域脅裹大批回回和其它民族兵臨京畿。後來，這批回回中的一部分就留居在了中原。從另一種意義上來講，不妨將此作爲這一時期入附回回的兩個主要來源。

其二，此時期從哈密入附的回回，多經“二傳”轉徙中原。即先入關，滯留甘肅沿邊諸州經年，由於哈密形勢的變化，才又大規模的內遷。這種內遷多由明政府出面組織。所以造成這種情況，主要是因爲明王朝西域政策的變化所致。英宗正統中，哈密旋失旋復，避居關內的哈密人衆尚可望規復故土，故明廷置諸於甘肅沿邊，便於隨時遣返。成化、弘治以後，土魯番不斷殘破哈密，且多次揮軍入關，要挾明廷。明廷知恢復哈密無望，且恐久居甘肅邊內的回回等人衆與其同類串通沆瀣，里應外合，遂迫不得已將之遷徙腹內或東南沿海一帶，以預不測。

其三，此時期入居內附者中多爲避戰亂或被脅裹而入的普

---

②（明）楊一清：《處置屬番以安邊徼以杜後患疏》見《關中奏議》卷12。

③《明英宗實錄》卷25、卷281。

通百姓。非同洪熙以前多爲頭目人等可比，故其入附後的待遇亦較之明初爲差，多撥給荒蕪閑地，俾之耕牧而已。然從蠲免田賦這點來看，此時的政策還是優待的。當然，對於入附的頭目人等，仍然是另眼相看，封官賜物、撥田給舍如例。

其四，此時期的入遷回回中，有相當數量是被强遣戍發兩廣、福建等所謂瘴癘之地的，毫不掩飾其發配懲儆之性質。這部分人多爲土魯番藉回回，或是被疑與土魯番有勾連瓜葛的西域其他地區的回回。究其原因，顯而易見是因爲土魯番與明王朝屢屢反目，爲懲戒土魯番所致。

3、**嘉靖以後（1522）以後的入附余緒**

明武宗正德八年（1513）哈密末代忠順王拜牙即在土魯番速檀滿速兒誘迫下，叛入土魯番。翌年，土魯番復據哈密。至是，哈密三立三絶，時值明王朝國勢日下，已無暇西顧。

明世宗嘉靖三年（1524），土魯番速檀滿速兒率兩萬騎兵入關，圍攻肅州城（今甘肅酒泉），并在嘉峪關外駐兵屯田，要挾明廷。在這樣的背景下，"閉關絶貢"的論調再次喧囂朝野，并致使一批熟悉西域邊務、主張進取的明朝軍政官員被清洗。這樣，明朝既失去了其統一天山南北的軍事實力，又喪失了一批干練的邊政大員，同時也缺少一位雄才大略的君主運籌帷幄。於是，閉關絶貢便成爲不可逆轉的趨勢。

嘉靖八年（1529），明廷終於決定放弃哈密，不再過問西域之事。明朝立意統一天山南北所做的一個多世紀的努力，至此以失敗告終。閉關絶貢，自然也就割斷了東來入附中原的回回的來源。這是本時期西域回回入附浪 潮低落的根本原因所在。

下面，我們還是應該根據當時的史實來展示這一時期西域回回入附的情況。

據世宗嘉靖初年甘肅巡撫陳九疇奏言，時僅肅州城内的寄

居西域回回已達兩千多人,[①] 如彼等自言"我們東關住久，各有置買房屋，不能割舍"[②]。時西陲吃緊，爲虞不測，甘肅邊臣欲强遷彼等入關，往肅州以北的廢舊堡寨居住。吏部尚書楊一清提出异議，認爲彼等安土重遷，不易强行遷徙，以防激變。提出區別情況，分別對待。除將哈密回回都督寫亦虎仙家丁哈剌丹兒等五十一名發遣兩廣，土魯番回回米力思蘭、失黑馬黑麻、滿剌阿都剌等七十名及哈密回回并牙答等二十二名戍發中原腹里衛所安置外。大多仍留肅州。[③]

嘉靖七年(1528)，土魯番回回首領牙木蘭率衆三千帳來降。除大部安置甘肅外，牙木蘭率其族衆入居湖廣鄂城。(今湖北鄂城)，廣置産業，經商營利，遂成江南巨富。[④] 按，牙木蘭本吐魯番速檀阿力之妹婿，歷阿力、阿黑麻、滿速兒三世，爲土魯番權臣。

嘉靖二十五年(1546)，土魯番已故速檀滿速兒次子馬黑麻與其兄沙速檀因王位忿爭仇殺不遂，率部衆數千徑自入居沙州(今甘肅敦煌)，耕牧自理。

嘉靖三十六年(1557)九月，哈密衛都督米兒馬黑木率族衆乞内附，使處於甘肅等地[⑤]。

這一時期的西域回回入附情況可歸納出以下三個特點：

其一，此時期的西域回回入居情況，就其性質來説，已與前兩個時期大不相同。基本上已無因仰慕中原文明或貪圖中原利藪而"乞奏願居京自效"者，大多是因明廷與土魯番關系惡化而被强遷戍發的吐魯番貢使和商旅，或是迫於土魯番之壓力

---

① (明)陳九疇疏文，見《關中奏議》卷12附錄。

② (明)楊一清：《處置屬番以安邊徼以杜後患疏》，見《關中奏議》卷12。

③ (明)楊一清：《捉獲奸細構引大勢回賊犯邊等事疏》見《關中奏議》卷12；又見《明世宗實錄》卷63。

④ 《明世宗實錄》卷89、卷97、卷102，又《五邊典則》卷13，又《殊域周咨錄》卷14。

⑤ 《明世宗實錄》卷307，卷321，卷451。

内附的哈密人。入附回回的數量和頻率亦大爲遜色，除去土魯番的牙木蘭爲舉部内附，多達三千余帳外，其余多爲零星小股。

其二，因與土魯番反目，決定放弃經營西域，明廷已無顧忌，遂索性撕去“懷柔遠人”的面具。故此時期的入附者多被强遷京外或邊遠瘴癘不毛之區。

其三，由於優惠政策的改變，入附者待遇大煞。一不授官封爵，二不厚賜豐賞。如牙木蘭、米兒馬黑木這樣顯赫身世的回回首領，亦僅是撥給荒蕪田土，俾自耕牧而已。

嘉靖八年（1529），明廷放弃哈密後，河西大門洞開，唇亡齒寒，赤斤、罕東左諸衛亦相繼淪亡。明朝失去了交通西域的樞紐孔道，與西域諸地的來往亦逐漸稀疏。一度繁榮的絲綢之路逐漸冷清，絲道社會中最活躍的分子——西域回回及其所壟斷的過境貿易陷於困窘。東來的回回使團和回回商旅日漸稀少，崢嶸了長達一個多世紀之久的西域回回入附中原的浪潮亦隨之低落。當然，這并不是説嘉靖以後再無大規模的回回入附現象，有亦只是弘治、正德諸朝之余緒而已。迨神宗萬歷以後，西域回回入附中原的現象已逐漸消失。

和 婁

一九八四年十二月於北京

關於明代回回的移向問題

移向，這里是指民族的遷移方向。從某種意義上講，它對於一個民族的形成和發展有着重要甚至決定的作用。它決定一個民族地域特點的形成，經濟構架的輪廓，對於民族本身的性格（或稱文化心理素質），及其體質特徵的逐步變化甚至語言文字都有着不可低估的影響，古今中外，概莫能外。關於這一問題歷史唯物主義經典作家早已論證。衆所周知，在中華民族的大家庭里，回回民族既非土生土長的土著民族，又非純粹遷入的外來民族或跨界民族。她是自唐宋迄元明以來歷朝歷代陸續遷入中國的阿拉伯、中亞、西亞、東南亞等地區的各族穆斯林融合了畏兀兒、蒙古、漢等民族，逐漸形成的一個中國特有的民族。自然，遷移的方向對於這樣一個有着獨特形成與發展歷程的民族來説，其決定性的作用是毋庸置疑的。

長期以來，由於明代回回史料斷簡零篇，披尋煩費，直接影響了對於這一重要時期回回問題的研究。幾乎成爲回族史研究中的空白，自然就更談不上對於明代回回遷移方向的探討。最近，穆德全先生在其《清代回族的分布》一文中論及歷代回回的移向問題時提出“元代回回人的移向是隨元的進軍路綫由西北向東南。明代是由東南向西南”[①] 的觀點。對此，筆者不敢苟同。根據見到的史料來看，明代回回的遷移方向同元代一樣，仍

① 穆德全：《清代回族的分布》，見《寧夏社會科學》1986年第5期。

然主要是由西北向東南方向。本文擬從明代回回遷移的內容、內遷回回的祖籍等方面對筆者的上述觀點試加論證。

一、明代回回遷移的內容

研究明代回回的遷移方向，首先要搞清楚其遷移的主要內容是什麼？筆者認爲西域[1]諸地回回向中原各地的遷徙是明代回回遷移的主要內容。

明太祖洪武中，明軍兵鋒西向，在河西走廊以西相繼設立了撒里畏兀兒、安定、沙州、哈密等八衛。并多次派遣使團賫帶大批賞賜往西域各地宣布明帝國的浩蕩皇恩。西域諸地方政權也紛紛遣使入關朝貢，使一度斷絶的絲綢之路復蘇活躍。迨永樂年間，向以武略文韜自詡、好大喜功的明成祖朱棣在驅除北元蒙古殘余勢力的威脅後，立意繼漢武唐宗之後，飲馬河源，經營西域。於是，肩負着布國威於四方的明朝使團，接踵西向，不絶於途。

爲了發展與西域諸地的進一步交往，成祖一改洪武年的陳規，將限制西域貢使五年一朝的條例廢除，按西域各地距離及其關系的遠近重新制定了“或比年、或間一歲、或三歲輒入貢”[2]的新條例，對西域實行開放政策。同時也極力提高西域使團、商旅的待遇。凡西域使臣商旅在關內貿易蠲免賦稅，入貢沿途車輛糇秣、頓宿廩給均由官府提供。還在京城設立了條件優越的“會同館”專門接待各國使臣商旅。彼等在中原經商貿易市場廣闊，利潤豐厚。一斤回回青[3]可賣二兩白銀；六把普

---

① 本文使用的“西域”一詞，泛指甘肅嘉峪關以西、小亞細亞和阿拉伯以東的廣大地區。

② 《明史》卷332，西域四。

③ 回回青系專供燒造瓷器的染料。據《明神宗實錄》卷301言：“……回青出土魯番异域，去京師萬余里，去嘉峪關數千里。而御用回青系西域回夷大小進貢，買之甚難。”

通的回回木梳即可換得一疋絹；連於闐河中俯首可拾的青金石、松都魯石每斤都可以換得一疋絹。按，明制正統中絹一疋折鈔百貫①

高額商業利潤發揮着意想不到的作用，吸引了大批的回回接踵涌入中原，“往來道路，貢無虛月”② 正是對這種情況的真實反映。甚至其中的許多人情願放弃在西域社會的優越地位，滯留中原，經商營利。明朝政府對於這些入附居留中原的回回也制定了一系列的優惠政策。如，凡西域回回人居內附，除去由國庫發給數量可觀的銀鈔外，還由官府撥給房屋，配置家俱，甚至連日常生活所用的柴米衣物牛羊也一一供給。如：

宣宗宣德五年(1430)九月庚戌，“土魯番城回回撒都等……來朝，皆願居京自效。命撒都等二人爲百户，各賜冠帶、金織襲衣、彩幣、銀、鈔、鞍馬，仍命有司給房屋器皿等物如例。”③

代宗景泰元年（1450）十二月庚寅，“撒馬兒罕地面進貢回回哈三、土魯番進貢回回察乞兒并涼州回回沙即班等來歸，命爲頭目，送南京錦衣衛安插，給賜鈔、布、紵絲衣、鞋襪、牛羊、柴米、房屋、床榻等物。”④

入附安置在邊鎮地區的回回，除去由國家撥給以上一應資産外，一般還都撥與一定數量的土地供其耕種牧養。如：

明仁宗洪熙元年（1425）九月乙未，“上諭行在户部尚書夏原吉曰：‘哈密衛指揮僉事母撒、副千户察黑麻久寓甘州，今言願求居於彼。凡草場田土可以曠閑之地給之。’”⑤

---

① 《大明會典》卷120，禮部70·給賜3。
② 《明仁宗實錄》（臺灣歷史語言研究所校印本，下同）卷5上。
③ 《明宣宗實錄》卷70。
④ 《明英宗實錄》卷199。
⑤ 《明宣宗實錄》卷9。

明王朝對於入附回回除去在生活上優遇外，在政治上亦同樣實行優惠政策。凡入附回回願從戎效力者，一般都授予官職，且品秩較高。如永樂、宣德中的北京錦衣衛指揮使亦剌思、馬哈麻父子[①]；再如從宣德至弘治（1426——1505）六朝爲北京錦衣衛指揮使的宮火因、宮玉、宮祥、宮清祖孫四代。[②] 明制，都指揮使秩正二品，系武職中的高級軍官。甚至還有做到最高武職——左、右都督的，如瓦剌回回皮兒馬黑麻和哈只阿力[③]。

由於種種原因，明王朝對伊斯蘭教也采取了寬容政策，對西域穆斯林使臣商旅的特殊生活習俗予以照顧。據《大明會典》載："凡諸番國及四夷使臣、土官人等進貢，例有欽賜筵宴一次、二次。……如遇禁屠齋戒，移後三、四日舉行"[④] 按，禁，禁食也；齋戒，把齋也，皆伊斯蘭教戒律。如英宗正統十一年（1446）正月"己丑，賜隨迤北使臣來朝回回鎖魯檀并以必兒、洗必兒等處使臣倒剌火者等一千八百九人宴，以其回也。"[⑤] 此外，還在中原許多地方撥田土用作回回墓地。

高額的商業貿易利潤，優惠的政治待遇、生活待遇，寬容的宗教政策，吸引着越來越多的西域回回向中原遷徙，在中國歷史上繼元代以後，又一次掀起了長達二百年之久的西域回回入附中原的浪潮。

基於明代西域政治格局的消長向背和明王朝國勢的隆替盛衰，西域回回的入居內附大致可分爲以下三個階段。

1、**洪武至宣德年間**（1368——1435）**的入附初潮。**

明太祖一統神州，創立明社，爲孤立北元蒙古殘余，對西

---

① 《明宣宗實錄》卷16。
② （明）《錦衣衛選薄》，見存明清檔案館。
③ 《明英宗實錄》卷275、卷295、卷225。
④ 《大明會典》卷114，禮部72·精膳清吏司。
⑤ 《明英宗實錄》卷157。

域諸地采取了“懷柔”政策，揭開了明朝與西域友好往來的序幕。具有出類拔萃商業才干和優秀語言素質的回回人以使臣和商旅的身份大批進入中原。中原富足豐饒的物產，廣闊的市場，優惠的政策，吸引着部分回回經年不歸，滯留營商，并逐漸娶妻生子、成家立業，成爲明帝國的臣民。這部分人就是明代西域回回入居内附的先驅。惟此時西域絲路甫開，大多數西域回回對中原尚缺乏較深的認識，所以，這一時期西域回回的内附入居只是零星的、小規模的。

2、**正統至正德年間**（1436——1521）**的入附高潮**。

永樂中，明成祖雄才大略，立意經營西域，爲統一天山南北作出了重要的努力，取得了一定的成績。但由於不久瓦剌蒙古的崛起，尤其是正統十四年（1449）的“土木堡之變”，阻止了明朝軍隊横槍躍馬，咄咄西進的步伐。保衛京畿成爲明王朝軍事活動的主要範疇，明初表現出來的要在天山南北振軍經武，大干一番的勢頭也隨之消失。

從正統中至弘治初（1443——1493）的五十年中，哈密先後多次被瓦剌、阿加思蘭、土魯番攻破城池，燒殺擄掠，致使哈密地區田園荒蕪，生計簫條。大批的回回、畏兀兒、哈剌灰等各族人民背井離鄉，涌進關内，躲避兵亂。正是這種情勢下，促成了正統至正德八十余年間西域回回大批入居中原的浪潮。

3、**嘉靖以後**（1522 **年以後**）**的入附余緒**

明武宗正德八年（1513）哈密末代忠順王拜牙即在土魯番速檀滿速兒誘迫下，叛入土魯番。翌年，土魯番復據哈密。至是，哈密三立三絶，值明朝國勢日下，已無暇西顧。

世宗嘉靖三年（1524）土魯番的兩萬穆斯林鐵騎入關圍攻肅州城（今甘肅酒泉縣），并在嘉峪關外屯田駐兵，要挾明廷。①

---

①《明世宗實錄》卷 45。

八年（1529）明廷決意放弃哈密，不再過問西域之事。明朝立意統一天山南北所做的長達一個多世紀的努力，至此以失敗告終。閉關絶貢，自然也就斷絶了東來入附中原回回的來源。這是本時期西域回回入附浪潮低落的原因所在。

自嘉靖八年明朝放弃哈密後，河西大門洞開，唇亡齒寒，赤斤、罕東左諸衛相繼淪亡。明王朝失去了交通西域的樞紐孔道，與西域諸地的來往亦逐漸稀疏，一度復蘇繁榮的絲綢之路又逐漸冷落，絲道社會中最積極、最活躍的分子——西域回回及其所壟斷的過境貿易亦隨之陷於困窘，東來的回回使臣和商旅日漸稀少，崢嶸了長達一個多世紀之久的西域回回入附中原的浪潮亦隨之低落。

有關西域回回入附的史料，在明代典籍中，尤其是《明實錄》中記載甚多，不勝枚舉，拙文《明代西域回回入附中原考》已將各時期有代表性的史料擇錄數則，本文不再贅錄，亦可說明“西域回回向中原内地的遷移才是明代回回遷移的主要内容”這樣一個確鑿無疑的歷史事實。

二、明代入附回回的祖籍

如上節所述，明代回回遷移的主要内容是西域回回向中原的入居内附這一歷史事實已基本清楚，毋庸置疑。但欲搞清楚本文的主題——明代回回的遷移方向，還須將入居回回的原居地即祖籍搞清楚，才能水落石出，一目了然。

據筆者所見史料，明代入附回回的祖籍，西自阿拉伯，東至沙州、赤斤，南起波斯灣，北達瓦剌蒙古，甚至連東南亞蘇祿群島上的穆斯林中亦不乏入居中國者，但其數量極有限，可以說遍布當時伊斯蘭世界大多數國家和地區。以下將這些國家及地區的地望道里及入居的簡況逐一介紹，由於篇幅所限，每

個國家或地區只能舉一二例爲證。

從已見到的史料來看，明代西域入居回回中以原籍哈密者最多，其次是土魯番，再次是瓦剌。

1、**哈密**

哈密回回入附者所以最多，是因爲它極其重要的地理條件和其在明代特殊的政治地位所決定的。哈密，地處天山東段，"扼西域之咽喉，當中西之孔道，"[①]是中原與西域各地聯系的樞紐，具有十分重要的戰略地位。歷代中原王朝經營西域，無不視哈密爲指歸。有哈密，進可據西域，通中亞；退可守河西，保關中。加之田沃壤肥，物産豐饒，爲歷來兵家所必爭。明建國之初，即封王設衛，以其"統領諸番，爲西域屏蔽。"[②] 并且明文規定，"凡有入貢夷使方物，悉令此國譯文具聞。"[③] 凡西域各地貢使、商旅入關，悉經哈密將公文譯爲漢文并在此辦理各種手續，方能過關進入中原，同時它還擔負着陪送西域各地使臣商旅進入中原的任務。回回是哈密的主要民族，進入中原的機會多，入居中原的回回人自然也就多了。

正是由於哈密在政治、經濟上的特殊地位和極大利益，引起了周圍其他地方政權的垂涎虎視，使之成爲有明一代西域各民族地方勢力注目的交點。從明英宗正統八年（1443）到明武宗正德八年（1513）的七十年中，哈密先後被瓦剌、仈加思蘭、土魯番等攻陷七次，奪印擄王，燒殺搶掠，致哈密城垣殘破，田園荒蕪，避禍逃難的哈密百姓成群結隊涌入關内。這是明代西域回回人附中原者以哈密爲最多的第二個原因。

2、**土魯番**

明代的土魯番政權包括土魯番、火州、柳城等地。從十五

① 曾問吾：《中國經營西域史》。
② 《明史》卷329，西域一。
③ （明）馬文升：《興復哈密記》。

世紀六十年代起，在速檀阿力的率領下，東向擴張，直指哈密。從明憲宗成化八年（1472）到武宗正德八年（1513）先後四次攻占哈密，正德八年以後，徹底完全地控制了哈密，把持了絲綢之路的政治、經濟權益，大批的使臣商旅進入中原，其中不少滯留定居。還有一個原因，就是土魯番與明王朝多次反目，致使明朝多次將在中原進行正常公務和貿易的土魯番使臣商旅遣送到福建、雲南、兩廣等烟瘴之地。如：孝宗弘治七年（1494），兵部尚書馬文升奏請將土魯番回回貢使寫亦滿速兒等四十多人遣發兩廣、福建等地，以示懲戒。再如：世宗嘉靖初，吏部尚書楊一清提出將寄居肅州城内的土魯番回回米力思蘭、失黑馬黑麻、滿剌阿都剌等七十二名遣發腹里衛所一事。①

3、**瓦剌**

瓦剌是蒙古族的一支，元代稱之爲斡亦剌，活動在葉尼塞河上游，明初遷至準噶爾盆地一帶，早在元代，就有大量的回回生活在瓦剌社會中，迨明初南遷後與伊斯蘭化不久的別失八里、哈密毗鄰，又有大批回回滲入，并逐漸操持了瓦剌社會的商業貿易命脈。明英宗正統中（1436——1449）瓦剌兩次攻陷哈密，一度把持絲綢之路，與明政府之間展開了大規模的“貢賜”貿易。② 以回回爲主的瓦剌使團商隊接踵東向，不絶如縷，動輒數百上千，甚至三、四千人之多。如著名的回回使臣皮兒馬黑麻、巨商鎖魯檀阿力等曾多次率領這樣的使團和商隊進入中原。其中不少回回滯留營商或入伍從軍，娶妻生子，成家立業。如：皮兒馬黑麻天順中率族人數十歸附明朝後官至都督，英宗敕賜其姓“馬”名“克順”。英宗正統元年（1436）十二月，

① （明）楊一清：《處置屬番以安邊徼以杜後患疏》、《捉獲奸細構引大勢回賊犯邊等事疏》；又《明世宗實錄》卷63。

② 明代四邊民族政權以“朝貢”名義奉獻方物，明廷以回賜方式予以高出貢品價值的錢鈔或實物償之。除此，尚許使臣在内地與官民貿易，是謂之“貢賜”貿易。

吏部統計後上奏皇帝曰："切見京師達人不下萬余，較之畿民三分之一。"又如天順元年（1457）七月，"兵部奏：近有旨令查雲南、廣東等處征進達官達軍數目。自正統七年到景泰七年共調去一千八百人。"

按，明代中原漢人多"回達"不分，尤其是對於瓦剌蒙古社會中的回回與瓦剌的區別，或統稱之爲"達"，或有稱之爲"達子回回"、"韃靼回夷"者。如："《明英宗實錄》有言：景泰四年（1453）三月癸亥，"達子回回脱哈赤等七人來歸，命爲頭目，隸南京錦衣衛。"[1] 又如《明世宗實錄》言：嘉靖十一年（1532）二月己丑"……哈密衛襲職都督米兒馬黑木等及額即叱哈辛等各遣夷使人貢謝恩……至於額即叱哈辛乃韃靼回夷。"[2] 時至今日中原有些地區的回回還自稱"老達子"。竊以爲以上引文所言"達人"、"達軍"、"達官"中當含有不少回回，此不贅證，恕另文詳之。

4、**別失八里**

別失八里的前身是察合臺汗國。1370年，察合臺末王黑的兒火者被帖木兒擊敗後，輾轉遷至天山以北的別失八里（故址即今新疆吉木薩爾北之破城子）遂以地名國。歪斯汗時西遷亦力把力，又以"亦力把力"名之。別失八里的主要民族除去已伊斯蘭化的蒙古人外，還有許多回回和畏兀兒，其社會經濟以畜牧業爲主，"不樹桑麻、不務耕織。"[3] 所需食糧及日常用品多依靠回回商人從與周圍其他民族和中原明王朝的商業貿易中獲得，故入居中原回回者亦爲數不少，如：舍伯沙，原爲別失八里回回頭目，宣宗宣德四年（1429）舉家内附，官錦衣衛正千户，遂家北京。子掩者失、孫閃舌丁世代襲職，閃舌丁後中武

1 《明英宗實錄》卷280、卷25、卷280、卷227。
2 《明世宗實錄》卷135。
3 （明）陳誠：《西域番國志》。

舉，遷指揮同知。四世孫改姓名王承恩，承恩子宗武、宗禹、宗禹子三錫。[①]

5、**撒馬兒罕**

即今蘇聯烏孜別克之撒馬兒罕州。明代爲帖木兒帝國政治、經濟、文化中心，是絲綢之路上最大的商品集散地，與明王朝始終保持通商貿易關系。大批的撒馬兒罕回回循絲路入中原經商貿易，遂有部分留居之。如亦剌思，太祖洪武中入附，官千户。因"靖難"功，三十五年（1402）遷錦衣衛指揮使。永樂中屢銜命西使，不辱王旨。子馬哈麻宣德元年（1426）襲父職。[②]

6、**魯迷**

《明史》載："魯迷，去中國絶遠，"[③] 地望道里不詳。疑爲《新唐書》中安國都城阿濫謎。今名 Ramithan，在蘇聯中亞布哈拉附近。亦與明朝有通貢關系，故有入居中原者。如《明世宗實錄》載文曰：二十三年（1544）正月癸亥"虜寇甘州，土官百户馬能言於總兵楊信，以魯迷等國羈留進貢回夷九十余人驅之御虜，寫亦阿力等九人死焉。……"[④]

7、**亦思弗罕**

《元史·西北地附錄》作亦思法杭，《明史》作亦思弗罕，又作伊思把罕。即今伊朗之伊斯法罕（Ispahan）。明初即與明帝國建立通貢關系。明成祖永樂十七年（1419）遣使團入明貢豹、獅、西馬，"有馬哈木者，願留京師，從其請。"[⑤]

---

① 《明宣宗實錄》卷 54；又見《錦衣衛選簿》。
② 《明宣宗實錄》卷 16。
③ 《明史》卷 332，西域四。
④ 《明世宗實錄》卷 282。
⑤ 《明史》卷 332，西域四。

8、**天方**

周去非《嶺外代答》作“默伽”，又作“麻嘉”；劉鬱《常德西使記》及《元史》均作“天房”；《明史》作默伽，又作天方，顯系天房之訛，即今沙特阿拉伯之麥加。明宣德五年“太監鄭和等往各番國，到古里，差使諭天方國王。王即遣使來貢方物，并畫《天堂圖》以獻。”① 英宗正統中天方回回納的“游方在中國四十余年”，留居雲南。②

9、**古里**

汪大淵《島夷志略》作古里佛；費信《星槎勝覽》及《鄭和航海圖》、《明史》均作古里，即今印度南部西海岸之科澤科德（calicut）。據《咸賓錄》載：永樂元年（1403）其王沙米的遣使來朝。“五年，遣太監鄭和賜王誥幣，封爲國王”③ 未幾，古里回回舍班“慕德來歸，授爲南京錦衣衛鎮撫。宣德五年出使西域，宣德嘉其功勞，升爲副千户，賜姓名曰沙班。”④

10、**蘇祿**

即今菲律賓蘇祿群島。《明史》言：永樂十五年，其國東王巴都葛叭哈剌率領西王、峒王并其家屬頭目三百四十余人來朝。後歿於山東德州歸途中。成祖遣使營葬於德州城北，賜謚恭定，命春秋祭。留偏妃葛本寧、次子安都祿等守墓，并撥歷城、德州夏、馬、陳三姓回回供役使。後其子孫衍爲安、溫兩大回回姓氏。⑤

11、**脱辛**

《明史》未見著錄，疑即《元史·西北地附錄》中塔八辛。

---

① （明）羅日褧：《咸賓錄》西夷志卷之四·天方。
② 《明憲宗實錄》卷 288，又見《明史》卷 332，西域四。
③ （明）羅日褧：《咸賓錄》西夷態卷之四·古里。
④ （明）《南京錦衣衛選簿》。
⑤ 《明史》卷 325，外國六；又《明神宗實錄》卷 473。

按，今伊朗之克爾曼東北有城名 Tabasin，當即元之塔八辛。據《明實錄》載，英宗正統十一年（1446）七月，脱辛地面鎮撫回回恪來來歸，命於南京錦衣衛帶俸，賜房屋、器皿、衣食、牛羊、鈔、幣等物。[1]

12、**札答哈兒**

不見史書著錄。疑爲《明史》之祖法兒。《咸賓錄》言其"國無城郭，俗樸實，尚回回教"，[2] 永樂中遣使入貢，後鄭和使至其地。代宗景泰五年（1454）三月"……札答哈兒地面回回剌馬丹來歸，俱命爲頭目，隸南京錦衣衛，賜衣服、鈔、幣、房屋、器皿。"[3]

13、**兀塔兒**

不見《明史》著錄。疑即《元史》之斡脱羅兒、兀提剌耳。遺址在今中亞錫爾河右岸阿雷斯河口附近。與明關系不詳。《明宣宗實錄》言：宣德四年九月"庚申，兀塔兒等處頭目哈即賽夫丁子小失帖木兒等六人來朝，奏願居京自效，命爲百户等官，賜冠帶金織襲衣、彩幣、銀鈔、綿布、鞍馬有差。仍命有司給房屋器皿等物如例。"[4]

14、**車兒綽**

《明實錄》又作扯兒禪。《明史》不見著錄。疑即元代之車兒城，即今新疆南部之且末縣。與明關系不詳。史言：宣德四年十二月"先是扯兒禪等處頭目革來木臺、伯蘭火者挈家屬一千四百余人及馬、駝、牛羊來歸……"。授革來木臺、伯蘭火者爲指揮僉事，俱於甘州左衛帶俸。[5]

---

① 《明英宗實錄》卷 113。
② （明）羅日聚：《咸賓錄》西夷志之四·祖法兒。
③ 《明英宗實錄》卷 239。
④ 《明宣宗實錄》卷 58。
⑤ 《明宣宗實錄》卷 60、卷 67。

15、**西干達里**

未見《明史》著錄。疑即《咸賓錄》之甘把里。[①] 永樂初曾遣使入貢。正統元年六月，“徙西干達里國回回亞哈木巴加等於廣西僻地安置。”

16、**赤斤**

又稱蒙古赤斤。據《明史》稱在嘉峪關西二百余里，約當今甘肅玉門境內，永樂二年（1404）設千户所，八年升衛。赤斤衛除蒙古、藏族外，尚有部分回回。正統元年九月，“赤斤蒙古衛百户哈剌苦竹、所鎮撫陝西丁……等來歸，奏願居京自效，升……陝西丁爲百户……賜冠帶。”

17、**沙州**

明代沙州在今甘肅省敦煌縣境，永樂二年設衛，有蒙古、畏兀兒、回回等族。因其地近肅州，回回内附者頗多。如：正統十年八月，沙州衛回回哈密里火者等來歸，命於南京錦衣衛帶俸，授所鎮撫，賜冠帶、房屋、器皿等物。[②]

此外，韃靼、塔塔里等地回回亦有入附中原者，此不一一贅錄。

三、結　　語

以上兩節所以不厭其煩地贅錄有關史料多則，不外是試圖通過對於明代回回遷移的主要内容及入居中原的西域回回祖籍的闡述，説明以下幾個問題，冀以搞清楚明代回回的移向問題。

1、明代回回的遷移内容和方向同元代一樣，仍然主要是從西域伊斯蘭世界東向中原内地的遷移，（誠然，這里并不否認其

---

① （明）雷[illegible]：《咸賓錄》西夷志卷之六·甘把里。

② 《明英宗實錄》卷18、卷22、卷132。

他方向的遷移，如菲律賓蘇祿群島王族的入居德州等例。）并非如穆德全先生所言，是由東南向西南的遷移。如果筆者没有理解錯誤的話，那麼這種遷移當是指在明朝統治範圍内的遷移，即明朝國内的回回遷徙；而前者則主要是從明朝直接統轄範圍以外的廣大伊斯蘭世界向明王朝統治下的中國國内的遷移。這兩者之間雖同爲回回的遷移，但在遷移的性質上卻有着天壤之别。而這一差别則直接影響到回回民族居住地域特點、農商牧經濟結構、共同使用漢語言文字、共同文化心理素質（或稱民族性格）和體質特征的變化、發展與形成等一系列至關重要的問題。而明代回回遷移内涵的界定劃分和遷移方向的進一步澄清，對於我們深入研究回回民族的族源及其形成與發展提供了科學的理論根據。

2、從明代入居中原回回的祖籍來看，西起伊斯蘭教發祥地麥加（天方），東達太平洋中的蘇祿群島，南自阿拉伯灣的古里，北逾天山的瓦剌，遍及當時的伊斯蘭教世界依托地區阿拉伯、中亞、西亞、南亞、東南亞的數十個國家和地區。這一問題的揭示，對於我們科學地研究回回民族的源和流，更新回回民族研究的構架將不無啓迪。

3、從以上史料中所提供的有關明代西域回回入居中原的時限來看，始自明初洪武中，迄明末萬歷中，長達二百余年。這無疑是對學界的傳統權威觀點："明中前期（公元 14 世紀——16 世紀）回回民族已經形成"的一種質疑。冀以在這一問題上引起有益的爭論，推動回回民族形成問題研究的進一步深入。

4、以上史料清楚地説明明代入附回回大部被安置在甘肅、陝西、北京、南京、河南、湖北、山東、河北、雲南、廣西、廣東、福建、浙江等省份，從西到東，從南到北，無論是邊陲衛所，還是腹里都邑，在在有之。這對於我們深入研究各省市地區的回回源流提供了可靠的史料根據，它將理所當然地替代以

往有關論著中毫無史實根據的俚鄙傳說、齊東野語。

以上正是撰寫本文的立意所在。

和 斐

一九八六年九月於北京香山

明代絲路貿易中的回回

一、回回在絲路上的崛起

昆侖山和喀喇昆侖山雄峙塔里木盆地南緣，天山橫亘盆地西北，盆地中是一望無垠的塔克拉瑪干大沙漠，環繞四圍的是一塊塊被戈壁分割成大小不等的綠洲和草原。從整個塔里木盆地來看，星羅棋布般的綠洲和草原多不毗連，相對孤立。這種特殊的自然地理條件和布局產生了兩方面的結果。一方面，限於沙漠山川的阻隔，交通艱難，客觀就要求每個綠洲、每片草原都必須有獨立發展、自給自足的能力以求得生存進步。由此形成了以低級手工業爲輔的綠洲農業經濟結構，或以原始手工業爲輔的草原游牧的經濟構架；另一方面，雖然每塊（片）綠洲、草原的面積都相對狹小，但人口和資源卻相互差异，社會經濟發展不平衡。這就決定了各個綠洲、草原相互之間，以及和外界必然要發生經濟上的相互交流和相互聯系，依靠相互間的商業貿易往來互通有無。如果説絲綢之路的貿易溝通了東西方的話，那麼，塔里木盆地的域內貿易則可以被認爲是打破了諸綠洲、草原之間的孤立狀態。自古以來，包括塔里木盆地在內的西域社會的經濟活力主要源於來往穿梭的商隊，連西域社會上層的主要活動也局限於絲路上的商業貿易往來，下層社會的普通勞動者也多服務於絲路交通運輸的需求。然而十三、四世紀長達數十年之久的海都、都哇等蒙古西北宗王連年不斷的

叛亂戰爭，使西域各地備遭蹂躪，滿目瘡痍，百姓流離，絲路簫條，往昔繁榮昌盛的中西貿易烟消言散。

十四世紀六、七十年代，大明帝國和帖木兒帝國幾乎同時興起於東亞和中亞。而處在這兩大帝國之間的天山南北地區自然成爲一緩冲地帶。這兩個龐然大物競相調整各自在這一地區的一系列政策，以求其消長向背能有利於自己。於是，在十四世紀末到十六世紀初的一百多年中，明王朝和以帖木兒帝國爲首的西域諸地區之間展開了一系列的友好來往。

西域社會的相對安定，使諸綠洲、草原在經濟上獲得了恢復發展的機會，社會生產的發展，必然要促進西域各地區之間及與外部世界的經濟交流。但從整個西域地區來看，其主要社會經濟結構屬於半農半牧，農業是封閉型的綠洲農業，牧業是隨水草徙居的游牧業。而與這種粗放的經濟結構相聯系的是落後的紡織、冶煉等手工業，其發展水平遠遠不能滿足日益增長的社會需要，充其量自給自足而已。這樣，與相對先進的中原地區來往貿易，互通有無就成爲其社會發展的當務之急。總之，明初西域社會經濟的復蘇與發展迫切需要一個善於經營的商業民族來擔負起重新溝通中西絲綢之路貿易來往的重任。以後數百年的歷史事實證明，只有絲路上的後起之秀，以精於理財而名甲天下的回回有擔負起這一歷史責任的能力。

出身於商人的先知穆罕默德從不隱諱自己青少年時代走腳行商的光輝歷程，并常常在談話之中以商業上的術語行話作一個又一個詼諧幽默的比喻。先知的叔父艾卜·塔里甫、妻子海力徹也都是富甲一方的著名商人。其創教初期的信女善男中亦不乏從賈行商之儕。這或許是回回商人何以名滿東西的文化積澱和歷史源淵吧。

自公元前兩世紀漢張騫鑿通西域以來，以精於理財經商而被稱爲“東方腓尼基人”的粟特民族作爲絲綢之路上第一個出

現的最積極、最活躍的媒介，在中西經濟、文化的交流中起到過極其重要的作用，這種由粟特民族獨家經營絲路貿易的一統天下一直持續到八、九世紀。八世紀中，由於回鶻汗國與唐王朝關系的日益密切，由於摩尼教的迅速傳播發展，回鶻人輕而易舉地接受并繼承了粟特人的商業思想體系，并很快就替代了粟特人所扮演的角色，成爲中西經濟文化交往的中介，把西域與唐宋兩朝的商業貿易來往推到了登峰造極的地步。

十三世紀蒙古人的西征統一了絲道周圍無數個互不統屬、各自爲政的城邦行國、部落地面，建立了橫跨歐亞的四大汗國，將以往絲路上許多人爲的障礙滌蕩無遺。元太祖還在西域各地廣辟官道，設驛站、置守備，極大地減少了來往商旅的困難和危險。當時的絲路北道由南西伯利亞經天山北路可達元大都，南道由中亞經天山南路穿河西走廊從關中而入中原。絲路的恢復與再度繁榮，吸引着世界各地的商人紛來沓至，涌入絲路，都想在這廣闊的商戰舞臺上一顯身手，而其中出類拔萃者當屬回回。由於回回人較早歸順了蒙古，并在其西征東進的轉戰中勛勞卓著，故在蒙古社會中享有較爲優越的地位。而游牧的蒙古民族的經濟產品無非牲畜馬匹皮毛之類，歷史上的蒙古民族對商業活動一概嗤之以鼻。因此，客觀上亦極需一個商業民族代爲操持其作爲一個社會所必需的商業貿易，與農業民族互通有無，其經商活動亦就相對便利自由。回回人具有歷史傳統的商業才能似乎天生造就，思維敏捷，作事勤勉，吃苦耐勞，尤其具有其他民族難以倫比的開拓進取精神和極易適應不同自然環境和社會環境的强大生命力。其次，幾個世紀以來。由於伊斯蘭教的傳播。西域回回大多始終生活在一個多種語言混用的社會氛圍中，一般都能操回鶻（畏兀兒）、阿拉伯、波斯、蒙古等多種語言，由於循絲路營商的關系，其中有些尚通漢語。

優越的社會政治地位和其本身所具備的無以倫比的商業才

干和優秀的語言素質，使作爲東西經濟文化的重要溝通者之一——回回很快就取得了畏兀兒（回鶻）人在絲綢之路上的優勢地位，成爲絲路貿易史上的最後一位商業巨子。南宋徐霆所著《黑韃事略》書言："霆見韃人只是"撒花"，無一人理會得賈販，自韃主以下只以銀與回回，令其自去賈販以納息。回回或自轉貸與人，或自多方賈販，或詐稱被劫而責償於州縣民户，大率韃人只欲　絲鐵鼎色木，動使不過衣食之需，漢兒及回回等人販入草地，韃人以羊馬博易之。……回回又以物置無人之地，卻遠遠卓望，才有人觸着，急來昏賴。回回之狡心最可畏，且多技巧，多會諸國言語，直是了得。"① 盡管徐霆因爲民族偏見或是別有用心地污蔑回回什麼"狡心"、"昏賴"之類，但其也不得不承認回回精於理財，善於貿易，"多技巧、多會諸國言語"的超群才干"直是了得。"

二、西域回回"貢賜"貿易瀏覽

在明代西域的諸多民族中，仍有許多保持着歷史上遺留下來的傳統的畜牧業經濟，即便是其他一些半農半牧或綠洲農業地區亦由於生産力發展水平較低，農業和手工業較爲原始、較爲落後，同歷代一樣，他們亦極需要利用絲綢之路來與農業、城市手工業相對發達的中原地區保持密切的經濟聯系，以滿足其日益增長的物質生産和日常生活的需求。明代西域各地分裂割據，互不統屬，甚至在經濟上相互封鎖的局面決定其必須與中原地區保持經常性的經濟聯系不可。

明初，出於對漠北蒙古殘余勢力的考慮，明王朝對西域各

① （宋）徐霆：《黑韃事略》，轉引自王國維：《黑韃事略箋證》，見《王國維遺書》第13册。

民族實行懷柔政策。西域各地面使臣來朝，多賞方物入貢，明王朝以回賜的方式，不惜以高於貢品價值許多的物品或錢鈔賞賜之，此所謂“貢賜”。西域的使臣商旅多慕中原市場廣闊，有利可圖，每次入貢輒夾攜大批貨物入中原或京師與官私貿易。而西域各地充當使臣者又多爲回回，這就形成了以回回爲中介的明代西域與中原的“貢賜”貿易。

明立國之初，西域諸地就不斷東來叩關問貢，試圖建立與明王朝的通商貿易關系。回回“貢賜”貿易是從洪武十四年（1381）開始的。史載：這一年的五月乙酉朔，“哈梅里回回阿老丁來朝貢馬，詔賜文綺，遣往畏兀兒之地招諭番酋。”① 按，“哈梅里”即哈密之音轉。

二十年（1387）九月，“帖木兒首遣回回滿喇哈非思等來朝，貢馬十五，駝二。詔宴其使，賜白金十有八錠。自是頻歲貢馬駝。”

二十一年四月，明軍征遣元勢力，經別失八里。“其王黑的兒火者，即遣千户哈馬力丁等來朝，貢馬及海青。……”②

二十三年五月乙未，“哈梅里王兀納失里遣長史阿思蘭沙，馬黑木沙來貢馬”③。

二十五年，帖木兒帝國再遣使“兼貢絨六匹、青梭幅九匹、紅綠撒哈喇各二匹及鎖鐵刀劍、甲冑諸物。而其國中回回又自驅馬抵涼州互市，帝不許，令赴京鬻之。”④

二十五年十二月辛未，“哈梅里兀納失里王遣回回哈只阿里等來貢馬四十六匹，騾十六只。詔賜使臣白金、文綺有差。”⑤

---

① 《明太祖實錄》（臺灣史語所校印本，下同）卷137。
② 《明史》卷332，西域四。
③ 《明太祖實錄》卷202。
④ 《明史》卷332，西域四。
⑤ 《明太祖實錄》卷223。

三十五年（1402）九月戊戌，“西域回回者魯剌丁等使哈剌火州還，貢硇砂等物，賜鈔有差。”

由於洪武一朝在對四裔民族地區的政策上，基本采取消極維持保境安民的態度，認爲“地廣非久安之計，民勞乃易亂之源。……得其地不足以供給，得其民不足以使令，徒慕虛名，自弊中土，載諸史册。爲後世譏。”① 外無所求，必然阻礙明王朝對四裔少數民族地區關系的發展。這就是洪武一朝與西域“貢賜”貿易何以不盛的根本原因。

朱棣得天下於馬上，弒上篡祚之名隨之而來。爲穩定局勢，他一方面采用寬容政策與民休息。另一方面變其父被動的外交政策爲主動，積極開展和平外交，爭取四方來朝，以轉移國内視綫，鞏固自己的政權。移都北京後，如何對付蠢蠢欲動的北方蒙古殘余勢力，又成了明王朝的當務之急，頭等大事。爲了利用西域各地方政權來牽制大漠南北的蒙古勢力，成祖采取了積極主動的西域政策，立意繼漢武唐宗遺志，揮戈天山，飲馬河源，積極經營西域。

成祖登基伊始的元年（1403），即申明，“自今諸番國人願入中國者，聽。”② 未兒，又敕令甘肅總兵官李彬曰：“别失八里馬哈麻敬事朝廷，遣使來貢。如至，可善待之，其市者，聽自便。蓋遠人慕義而來，當厚加撫納，應見朝廷懷柔之意。”在朱棣這種積極的對外開放政策的鼓勵下，西域諸地面的使團商隊“往來道路，貢無虛月”，其載貨之車“多者至百余輛”。③ 明王朝亦派出大批的使節到西域諸地傳諭詔令，招徠萬國來朝。正是由於明成祖積極進取的西域政策，開創了明一代與西域諸地始終保持“貢賜”貿易的局面。而永樂一朝，由回回主演的西

① 《明太宗實錄》卷 12 下。卷 68。
② 以下引文未注明者均見《明太宗實錄》
③ 《明仁宗實錄》卷 5。

域與中原以“貢賜”貿易爲主要形式的商業貿易發展成爲有明一代的高峰。由於篇幅所限，兹僅擇永樂一朝西域與中原“貢賜”貿易中之犖犖大端贅述如右，冀以從中透視出明中期以前西域回回貿易的端倪。

永樂元年(1403)十月甲子，“敕甘肅總兵官左都督宋晟曰：‘知哈密安克帖木兒遣人貢馬，爾已差人送京。其頭目所貢者，可選善馬送來，余皆以給軍士。然須分别等第以聞，庶可計值給賞。蓋厚往薄來，柔遠人之道。凡進貢回回有馬欲賣者，聽於陝西從便交易。須約束軍民，勿侵擾之。”

十一月，甲午，“哈密安克帖木兒遣使臣馬哈木沙、渾都思等來朝，貢馬百九十匹。先是，上遣使臣亦卜剌金等賫詔往哈密撫諭，且許其以馬入中國市易。至是，來朝貢馬，其市易馬四千七百四十匹，上命悉官償其值，選良者十匹入御馬監，余以給守邊騎士。”

永樂三年春正月壬戌，“火州回回滿剌乞牙木丁等來朝，貢馬及方物。賜鈔、幣、襲衣。”

永樂四年十月，遠在塔里木盆地南緣的于闐使臣“回回結牙思進玉碗。”未幾，又遣使臣回回滿剌哈人貢。

同年十二月，“别失八里王沙迷查干遣回回思都火者等來朝貢馬，賜鈔、幣、襲衣。時回回撒都兒丁者，亦别失八里人，行商於甘肅，偕至京進馬。”

永樂五年六月甲午，“哈密回回洗剌從等貢馬，賜之鈔、幣。”

十二月丙戌，“哈密衛指揮馬馬火者等及哈剌火州等處回回也速等來朝貢馬，賜之鈔、幣。”

永樂六年正月己巳，“火州等處回回阿的車并忽剌木丁等貢馬及方物。賜予有差。”

三月壬戌，“敕甘肅總兵都督何福曰：‘凡回回、韃靼來鬻馬者，若三五百匹，止令鬻於甘州、涼州。如及千匹，則聽於

黃河迤西蘭州、寧夏等處交易，勿令過河。'"

四月，"撒馬兒罕頭目沙里奴爾丁等貢馬。辭歸，遣給事中傅安等偕行，賜其王哈里彩幣十四表里，并賜哈烈等處頭目有差。"

七月，"於闐頭目打魯曾哇、亦不剌金遣使滿剌哈撒木丁等貢玉璞。"明廷"遣內官把泰、李達等賫敕往諭把答黑商、葛忒郎、哈實哈兒等處開通道路，凡遣使往來行旅經商一從所便。仍賜其王子、頭目彩幣有差。"

九月戊申，"哈密衛所鎮撫黑的兒等及哈剌火州回回阿力迭力失等來朝，進硇砂，賜之鈔、幣。"

永樂七年三月，"撒馬兒罕等處回回僧人馬黑麻、迭力迷失等來朝貢馬，賜鈔、幣有差。"

閏四月庚午，"哈剌火州等城回回者伯里等來朝，貢方物。土魯番千户難帖木兒貢馬，賜鈔、襲衣有差。"

九月丙申，"哈密忠順王脫脫及巴思罕安克王遣指揮伯顏朵兒只等貢馬，及回回阿里等貢方物，各賜鈔、幣、襲衣。"

十一月辛卯，"哈密等處回回你咎等貢馬，賜鈔三千七百錠。"

永樂八年十二月乙卯，"撒馬兒罕并火州等處回回火者馬兒等獻玉璞、硇砂，賜鈔、幣、衣服有差。"

永樂九年五月丁亥，"哈密回回馬黑麻哈非思遣人貢硇砂，命禮部給鈔。"

九月庚午，"哈密衛指揮那速兒丁等貢馬及方物，賜之鈔、幣。"

永樂十年三月，"哈得蘭之地回回賽因哈里等來朝貢馬，賜賚遣歸。"

四月己巳，"哈的蘭回回僧人馬黑蠻、哈密回回百户阿馬丹等來朝貢馬及玉璞，賜賚有差。"

永樂十一年七月丁酉，“敕甘肅總兵官豐城侯李彬曰：‘回回、韃靼來朝貢者，所貢之外，如有良馬可官市之，遣人送赴北京，價值俟其至京給之。’”

十一月辛丑，“別失八里王馬哈麻、火州王子哈三、土魯番萬户賽因帖木兒、柳城萬户觀音奴俱遣使從給事中傅安等貢名馬、海青，賜賚其使有差。”

永樂十二年三月辛卯，帝“駐蹕沙河。敕陝西行都司，凡瓦剌使人來，及買賣回回在甘肅者，悉遣赴陝西，毋令出邊。”

永樂十三年十二月甲子朔，“賜哈烈、撒馬兒罕、火州、失剌思、土魯番、哈密、乞兒麻等處使臣馬黑木等宴。”

永樂十四年十月丙子，“撒馬兒罕、土魯番地面回回法忽兒丁等貢馬百七十匹，皇太子命禮部賜賚如例。”

丙戌，“哈密忠義王免力帖木兒遣指揮脱脱不花貢馬三百匹，哈密回回馬黑麻、撒剌只等各貢方物。”

永樂十五年九月，“馬兒哈蘭回回王哈撒答打丁等來朝貢馬，賜賚有差。”

永樂十六年九月戊申朔，“哈烈沙哈魯、撒馬兒罕兀魯伯使臣阿兒都沙等辭還，遣中官李達等賫敕及錦綺紗羅等往賜沙哈魯、兀魯伯等，并賜哈密忠義王免力帖木兒、亦力把里王歪思及所過之地酋長彩幣，與阿兒都沙等偕行。”

永樂十七年三月丙午，“哈密、土魯番等處回回土魯迷失等百三十七人來朝貢馬，凡賜鈔萬錠、文綺七十匹、彩絹二百匹。”

九月丁巳，“哈密等處使臣及經商回回滿賴撒丁等二百五十人貢馬三千五百四十六匹及貂鼠皮、硇砂等物。賜鈔三萬二千錠，文綺百匹，絹千五百匹，遣還。”

永樂十八年閏正月癸酉，“賜……哈密衛回回正使格失等宴。”

永樂二十年十二月戊子，“哈密忠義王免力帖木兒遣使舍黑

馬哈麻及土魯番都督尹吉兒察貢馬千三百匹，柳城打剌罕者馬兒丁及哈密大師虎都卜丁等貢羊二千余只，賜賚有差。”

永樂二十一年六月丙子，“哈密忠義王免力帖木兒遣使兀馬兒火者等九十人貢馬千匹、駝三百三十六頭，優賜以答之。”

永樂二十二年(1424)正月丁亥，“哈密回回千户恪牙思……等來朝貢馬，各賜鈔、幣。”

丁酉，“哈密忠義王免力帖木兒遣使兀馬兒火者等九十人貢馬。”

甲辰，“哈密忠義王免力帖木兒使臣兀馬兒火者等辭還，賜紗六萬一百五十錠、彩幣七十表里、絹千一十六匹。”

二月癸丑，“哈密回回失阿蠻等貢羊馬，各賜鈔、幣。”

三月己亥，“哈密回回苦剌虎力敏答等來朝貢羊馬等物，賜襲衣及鈔、幣、表里有差。”

九月戊寅，“哈密回回者剌刀丁等貢馬、方物，賜襲衣、鈔、幣、表里遣還。”

九月甲申，“哈密回回舍人阿力等貢方物，賜鈔、幣。”

十月己未，“哈密回回舍黑馬黑麻等貢馬及方物，賜鈔、幣有差。”①

以上所錄僅僅是永樂一朝二十余年間西域與中原回回“貢賜”貿易中較有代表性的一些史料。盡管如此，文中反映的回回使臣商人所涉足的西域諸國家地面已有東起哈密、土魯番，西達撒馬兒罕、哈烈，北自瓦剌、韃靼，南至於闐、把答黑商等十四五個之多。另外，以上史料也反映出回回商人精於貿易、資本雄厚。如永樂元年哈密回回馬哈木沙、渾都思一次市馬近五千匹；永樂十七年哈密回回商人滿賴撒丁等二百五十人市馬三千五百多匹；二十一年哈密回回兀馬兒火者一次市馬千匹、駝

① 《明仁宗實錄》卷2上，卷2中，卷3下。

三百多峰；翌年，兀馬兒火者又市馬六千余匹。[①]

三、回回“貢賜”貿易對西域與中原文化融合的催化

由回回人扮演主角的“貢賜”貿易，在明正德（1506——1521）以前，不僅從未因各種人爲的障礙而中止，相反越來越頻繁，以回回爲主的西域各地商旅成群結隊，不絶於絲路。通商貿易的範圍越來越廣，商品的品種越來越多，交換的數量越來越大。這是因爲自秦漢以來的歷史發展過程中，長期形成的西域與中原在地緣上、政治上、經濟上的相互依存關系在潜移默化地起着不可忽視的作用。西域各地面的統治者和各民族的首領，都是把這種“貢賜”貿易關系作爲與中原王朝政治上保持聯系的重要方面。而明王朝也正是以這種不可分割的經濟聯系作爲所謂“撫馭羈縻”西域諸地面、諸民族的强有力的政治手段。并常常以“閉關絶貢”來威脅懲處那些桀傲不馴的地面民族首領，使其就範，進而達到控制西域的目的。如成化、弘治年間（1465——1505）土魯番速檀阿力、阿黑麻忤明廷旨意，攻掠哈密，明廷屢諭不馴，遂下令關閉嘉峪關，斷絶與西域的通貢貿易。很快就引起各地，包括中亞撒馬兒罕、哈烈等地對土魯番的普遍怨恨，終於迫使其歸還哈密并上表謝罪。這正是西域與中原之間不可分割的經濟、政治聯系的真實反映。同時，也説明這種由回回主演的“貢賜”貿易關系涉及到西域各族人民的利益，這也正是西域與中原各族人民利於生活在統一的經濟體系中的有力反映。

由於通過回回商人從中原輸入西域的商品多爲各少數民族

① 《明太宗實錄》卷269，卷25，卷216，卷260，卷267。

生產與生活中必不可少的物品，所以各地面各民族的統治者和首領亦不得不以經常性地保持與中原明王朝的友好交往關系，來作爲維持這種必不可少的經濟聯系的紐帶，藉以維持鞏固自己的統治。正是因爲這種特殊形式的通商貿易符合西域各族人民的切身利益和要求，它才能夠正常地持續發展。

從當時中原與西域各地方的社會發展情況來看，中原漢族地區的經濟文化相對發展較快，發展程度較高。而西域各地區由於自然地理條件和歷史傳統等各方面因素的限制和影響，多數地方呈現了單一經濟的落後狀況，如別失八里、瓦剌等地單一的游牧經濟結構，於闐、哈實哈兒相對呆板的綠洲農業經濟。這必然要增加西域諸地對以農業經濟和城市工商業比較發達的中原地區的依賴性。

明代西域回回“貢賜”貿易的發展，爲西域和中原的經濟、文化交流提供了有利條件。它對雙方，特別是對西域各族人民生活的進步和社會生產的發展，無疑有着重要的推動作用。

可以想見，在元末連年不斷的戰亂後，由於絲綢之路的蕭條冷落，西域社會繁榮言散、文化凋零、政治疲弱。而明代西域回回的“貢賜”貿易才又使絲路充滿生機，東西方的經濟、文化交流才又得以通暢。活躍在絲路上的回回一方面以“貢賜”的形式來發展以中原爲對象的域外貿易和過境貿易，藉以維持和發展絲綢之路的再度繁榮。正是通過這種形式，回回商人將西域的大量馬匹、玉石、礦產、皮革、藥材、衣料和裝飾品源源運往中原，換回絲綢、鐵器、茶葉、藥材、紙張、金銀首飾等，每次貿易額都十分之大。另一方面還努力將西域自產的農產品、畜產品、手工業產品在西域內部的草原與綠洲，綠洲與綠洲之間互通有無，調劑余缺，使以往呆板的西域域內貿易長足發展，幾乎占據了可與過境貿易和域外貿易媲美的地位，使西域社會的經濟水準在“自力更生”的基礎上得到鞏固發展。尤其是回

回在北方蒙古、東方青藏地區的貿易發展，對於蒙古社會的封建牧奴制和藏族社會的農奴制的進步也起到了促進作用。

另外，隨着回回貿易帶來的文化影響，也潛移默化地吸引着相對落後的西域各族人民，尤其是回回對中原先進文明的向往。隨着西域回回貿易的一步步發展，大批的西域回回、畏兀兒、蒙古等各族人民紛紛向中原遷徙定居。如弘治、正德兩朝活躍在西域社會的叱咤風言人物哈密回回都督寫亦虎仙就舉家內遷，先後在甘州、肅州、北京等地廣置田産，成爲富甲一方的名門望族。[①] 再如遷居湖北鄂城，"廣買田地，盛置宅業，爲東南一大賈胡，迄今殷富"[②] 的土魯番回回牙木蘭。另外，中原漢族因種種原因遷居西域者亦在在有之。如《明實錄》載，成祖永樂五年四月戊戌，"敕甘肅總兵官西寧侯宋晟曰：'朝廷禁約下人私通外夷，不爲不嚴。比年回回來經商者，涼州諸處軍士多潛送出境，又有留居別失八里、哈剌火州等處。……'"[③] 此類史料，在明代史籍中不乏有之，兹例足以窺其一斑。這不僅加深了西域和中原各族人民間的相互了解，促進了相互間的團結，同時也促進了各民族間的自然同化、自然融合。我們可以這樣説，以明代西域回回爲媒介的中原與西域之間的經濟文化交往，促進了各民族的團結，加强了祖國的統一。

和 樊

一九八八年二月於北京

① （明）《錦衣衛選簿》，見存明清檔案館；（明）謝 《後鑒錄》卷中；《明孝宗實錄》卷65；《明武宗實錄》卷175；《明世宗實錄》卷8。

② （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷11、卷14。

③ 《明太宗實錄》卷66。

瓦剌社會中的回回

有元一代蒙古人的歷史上，回回人始終扮演着一個重要的角色。無論在社會政治中，還是經濟文化上，其地位和作用是衆所周知，勿庸置疑的，史不絶書，不勝枚舉。而在明代瓦剌蒙古歷史上同樣扮演過重要角色的回回，卻鮮爲人知，兹不避謭陋，於浩繁的明代史料中紛披繁縟，整理爬梳，僅就明代瓦剌政治、經濟生活中的回回所扮演的社會角色略作論述，以冀源遠流長的蒙古和回回民族友好關系史璀燦彰煥，彪炳史册。

一、瓦剌社會概覽

明代瓦剌是蒙古族的一支。元代稱之爲斡亦剌，活動在葉尼塞河上游，忽必烈時設謙謙州萬户府。

元末明初，瓦剌部衆蕃衍，勢漸熾張，總數增至四萬户以上[①]。除去占有原居地外，逐漸西越阿爾泰山，擴展到額爾齊斯河上游，南下扎布汗河、科布多河流域及準噶爾盆地北緣一帶。進而以準噶爾盆地爲中心建立起一個不可忽視的軍事、政治實體，西南與別失八里、哈密相鄰，東南毗連韃靼，北邊與乞兒吉思劃界。

---

① 羅卜藏丹津：《蒙古黄金史》卷下，又見日本小林高四郎：《阿勒坦·脱卜赤》（蒙古黄金史）第98頁。

隨着地域的擴大和自然環境的變遷，瓦剌社會經濟逐漸由先前半牧半獵的原始經濟結構向以畜牧業爲主的草原游牧經濟過渡。主要畜產品有馬、牛、駝、羊，尤以馬、羊爲最。其畜產品數量之大，爲西域各游牧民族之冠。如貢奉明朝馬駝一次輒以萬計；每次進藏朝佛僅香火之資即多達萬匹駝馬；封建主賜給大喇嘛的牲畜一次可達數千甚或萬頭；甚至連部民違犯習慣法，亦往往被科以駝百只、馬千匹以爲罰款[①]。顯而易見，此時的瓦剌畜牧業已有相當發展。牲畜不但是瓦剌社會的主要生產資料，也是瓦剌部衆賴以生存的生活資料，正如史載："饑食其肉，渴飲其酪，寒衣其皮，馳驅資其用，無一不取給於牲畜"[②]。

但是，傳統的狩獵業在瓦剌經濟中仍占一定的比例。圍捕獸類以獲取大量的珍貴皮張，是瓦剌人的重要副業，而各種名貴的鼬科動物如貂鼠、銀鼠、青鼠則是其狩獵生產的主要内容。瓦剌貴族和部民往往以此類皮貨作爲向明廷進貢和互市的重要物資。如明英宗正統十年（1445）十二月，瓦剌使臣回回皮兒馬黑麻一次就向明廷朝貢各類鼠皮十四萬多張[③]。

與牧獵經濟相聯系的瓦剌手工業亦有了長足的進步，部民日常生活中需要的氈、毯、皮衣、皮帽、皮帶、皮囊等均可自制。由於戰爭和生產的需要，各領主都有專門制造弓箭、盔甲、鉤槍的工匠。

明初以畜牧業爲主的瓦剌社會經濟雖有了一定發展，但其社會生產力相對仍然很低，尤其是其單一的經濟結構，迫切需

---

① 《明英宗實錄》（臺灣歷史語言研究所校印本，下同）卷221；拉特納勃哈德勒《咱雅班第達傳》（蒙文版）第8至13頁，第21至22頁；戈爾通斯基《1640年蒙古衛拉特法典》第2、第11條。

② 《西域圖志》卷39，風俗一。

③ 《明英宗實錄》卷136。

要加强和發展與周圍各民族，尤其是與封建經濟高度發展的中原明王朝之間的通商貿易關系，以換取其不事生産的各種生産、生活必需品。正象史書所言："鍋釜針綫之具，繒絮米蘗之用，咸仰給漢"①。

明初，隨着領地的擴大，社會生産的發展，瓦剌社會的組織結構亦發生了相應的變化。原先的萬户、千户逐漸爲新的兀魯思和鄂托克替代。由同姓或近親的蒙古包組成的社會的最基層單位——阿寅勒，隸屬於愛馬克，愛馬克上隸於鄂托克，再上則爲兀魯思。"兀魯思"意爲領地或國家，由大汗、太師統轄，鄂托克則分由世襲領主宰桑管理。兀魯思、鄂托克以下設置官員，分理軍事、行政、司法、税收等。大小領主構成封建統治階級，但領主之間亦保有層層隸屬關系。處於被統治地位的是平民階級，根據其政治經濟狀況，又分爲三個階層：賽音庫蒙是上等户，敦達庫蒙是中等户，哈喇庫蒙是下等户。家僕奴隸被稱爲勃斡勒。

關於回回何時滲入瓦剌社會，至今未見確鑿史料，竊以爲，回回之始入瓦剌可以上溯到元代。

衆所周知，十三世紀蒙古人統一西域，建立了四大汗國，在西域各地廣辟官道，遍設驛站，減少了絲綢之路上的艱難險阻。當時的絲路北道就起自南西伯利亞，中經斡亦剌居地，順天山北路進入蒙古草原，最後到達元大都。而隨着蒙古人入居西域的回回憑借其出類拔萃的商業才能和得天獨厚的多語言素質，很快與西域的商業前輩畏兀兒人并駕齊驅，取而代之，成爲欒粟特人、畏兀兒人之後，壟斷絲綢之路的最後一位商業巨子。

元代斡亦剌人所處之葉尼塞河上游地區是溝通蒙古、西伯利亞至北冰洋的交通要道，在軍事、政治、經濟上都十分重要。

---

① （明）瞿九思：《萬歷武功録》卷8，俺答列傳下。

元廷對改善這一地區的交通狀況亦就分外重視，元世祖至元七年（1270）即在此設立“傳舍”，二十八年（1291）又開辟了外剌（即斡亦剌）至吉利吉思的驛道①。這對於斡亦剌地區社會生產的發展起到了極其重要的促進作用。這一帶盛產的黑貂、白海青、白騸馬是輸入中原的名貴物品，豐富的礦鹽，湖鹽和食糧是與周圍其他民族交換的重要商品。交通便利、物產豐饒，正是以善理財經商而譽滿東西的新興商業民族——回回夢寐以求的牟利淵藪。正是在這種情況下，大批的回回商人進入了斡亦剌社會。

明初，瓦剌南下進入草原地帶後，與正處在伊斯蘭化中的天山南北諸地方政權如別失八里、哈密等毗連相鄰，且地處絲綢之路沿綫，隨着瓦剌社會單一畜牧經濟的長足發展，又有大批回回滲入瓦剌社會，潛移默化地浸淫延伸，很快成爲瓦剌社會中不可缺少的一個重要組成部分。

在下一節開始之前，有必要就明代瓦剌回回的族藉識別問題作一點説明。

史藉中的明代瓦剌回回一般是可以識別的。其名大多爲穆斯林常用的教名，如亦卜剌金、母撒、優努斯、爾撒、阿黑麻、阿布都剌、阿里、賽義德、阿老丁等。

許多情況下還逕在名字前冠以“回回”、“達子回回”或“韃靼回夷”等字樣注明族別。如《明英宗實錄》載：正統九年（1444）十一月甲申，“瓦剌太師也先遣使臣失連帖木兒及回回平章鎖魯檀等來朝貢馬”；代宗景泰四年（1453）三月癸亥，“達子回回脱哈赤等七人來歸”②；世宗嘉靖十一年（1532）二月乙丑，“……哈密衛襲職都督米兒馬黑木等及額即叱哈辛等各遣

① 《元史》卷63，地理志；卷16，世祖本紀。

② 《明英宗實錄》卷123，卷227。

夷使入貢謝恩，……至於額即𠺕哈辛乃韃靼回夷"①

還有一些是注明其伊斯蘭教職或教内尊稱，如"滿剌"、"火者"、"哈只"、"速檀"、"舍黑"、"皮兒"、"米兒咱"等等。

按，"滿剌"系阿拉伯文 Manlā 的音譯，也有譯爲"滿拉"的。原爲穆斯林學者的尊稱，現我國新疆地區所稱之"毛拉"即是。

"火者"系波斯文 khwājā 或 khoja 的音譯，又譯作"和加"、"和卓"或"霍札"。原意爲顯貴或富有者。最初是對穆罕默德聖裔和宗教學者的尊稱。後來，往往也被伊斯蘭教宗教上層或封建主用作自稱以炫詡自重。

"哈只"系阿拉伯文 Hājj 之音譯，又譯作"哈吉"，意爲朝覲者。是伊斯蘭教中對朝覲過麥加聖地的教徒的一種榮譽稱號。後漸演變成穆斯林中的一種頭銜，常被冠於朝覲過麥加的教徒姓名前而成爲名字的一部分。

"速檀"系阿拉伯文 Sultan 之音譯，又譯作"速魯檀"、"算端"，現通譯爲"蘇丹"。意爲君主。十一世紀以後逐漸爲伊斯蘭教國家統治者廣泛采用至今。中世紀時，甚至一般封建宗教上層亦多用以命名。

"舍黑"，系阿拉伯文 Shaikh 的音譯，又譯作"舍赫"、"篩海"或"夏依赫"，原意爲長者，是穆斯林對教中有威望、有地位者的尊稱。

"皮兒"系波斯文 Pir 的音譯，原意亦爲長者。是對伊斯蘭教蘇非派中宗教導師的尊稱。

"米兒咱"系波斯語，原意爲貴族子弟，後被用作對西域穆斯林上層子弟的專用稱謂。

本文中所列回回，除去史藉中確切注明族别或輾轉能證明

① 《明世宗實錄》卷 135。

其族藉者外，相當部分是根據其姓名來辨別的。明代瓦剌人的名字多取諸阿爾泰語系蒙古語族語言的詞根，如孛羅、察占、滿禿魯、別里格、把都、把禿不花、脱脱不花、乞里臺等等。而回回的名字則多取諸閃含語系閃語族語言的詞根。如阿老丁系阿拉伯語 AlaalDin 之音譯，又譯作阿老瓦丁；馬黑麻系阿拉伯語 Mahmad 之音譯，又譯作馬哈木、麻合馬、馬合麻等；阿力系阿拉伯語 Ali 之音譯，又譯作阿里；亦不剌金系阿拉伯語 Ibrāhim 之音譯，又譯作亦不剌或亦不剌欣；速來蠻系阿拉伯語 Sulaymān 之音譯，又譯作蘇來曼；哈三系阿拉伯語 Hasan 之音譯，又譯作哈散、阿三等；烏馬兒系阿拉伯語 Umar 之音譯，又譯作兀馬兒；迭里必失系波斯語 Dervish 或 Darwish 之音譯，又譯作迭里彌實或迭里迷失等等，不勝枚舉。這些名字至今還被所有穆斯林民族廣泛使用着，這在蒙古人名字中是難以找到的。兩者涇渭分明，顯而易見。

二、瓦剌政治生活中的回回

蒙古西征，西域回回大量東來，其中不少出仕元廷，官高爵顯者大有人在，如權相阿合馬和咸陽王賽典赤父子等。元亡後，仍有許多回回留在包括瓦剌在內的蒙古各部中。迨明初瓦剌南遷準噶爾一帶，與伊斯蘭化不久的察合臺蒙古、畏兀兒等民族毗鄰。更有大批的回回以商賈的身份進入瓦剌社會。回回以其商業民族的精明練達和無以倫比的適應生存能力以及優越的語言素質，很快得到瓦剌封建領主統治集團的倚重，被廣泛地吸收參與瓦剌汗廷及各部落的政事，尤其是瓦剌各部的對外事務和與中原的貢賜貿易活動。

關於回回人在瓦剌社會政治中的地位，我們從《明實錄》的有關記載即可窺其端倪。茲僅擇錄其中犖犖大端以説明之。

明英宗正統十一年（1446）十二月，“命故瓦剌使臣都指揮同知速檀子哈力鎖魯檀襲爲指揮使、亦速里河衛指揮僉事虎失忽子阿的哈襲職……。升瓦剌使臣都指揮使把伯爲都督僉事，指揮使勃端、哈只阿力二人俱爲都指揮僉事，指揮同知舍黑咱答等三人爲指揮使，指揮僉事舍黑馬黑麻等二人爲指揮同知，授正千户失蘭火者、納門約者把等六人爲指揮僉事，副千户陝西丁等三人爲正千户，授阿不都等七人爲正千户，亦馬剌丹等二十六人爲副千户，俱給冠帶”①。按，以上升職者總共五十二人，具姓名者十二人，其中從姓氏上可以判斷爲回回的就有哈力鎖魯檀、哈只阿力、舍黑咱答、舍黑馬黑麻、失蘭火者、陝西丁、阿不都、亦馬剌丹等八人，約占具姓氏者的70%。

又如正統十三年正月“升迤北瓦剌使臣都指揮同知皮兒馬黑麻爲都督僉事，指揮使納哈歹、舍黑、咱賽夫剌俱爲都指揮僉事，指揮同知阿老丁、阿撒阿黑麻、舍黑麻俱爲指揮使，指揮僉事約里把、亦不剌金俱爲指揮同知，正千户孛羅、伯蘭火只七人爲指揮僉事”。以上具姓氏者十一人中，除去孛羅、納哈歹顯系瓦剌蒙古人外，其余均可認定爲回回。

又如正統十四年正月“升瓦剌使臣都指揮使昂克爲都督僉事，都指揮僉事木撒法兒爲都指揮同知，指揮使阿黑麻、舍黑馬黑麻、阿老丁俱爲都指揮僉事，指揮同知昂克孛羅、亦不剌金、約黑把俱爲指揮使，指揮僉事亦不剌金、哈只田玉、阿不都克麻、伯蘭火者、苦出帖木兒、陝西丁俱爲指揮同知，千户章迭力必失等六人俱爲指揮僉事”。從姓氏來看，文中具名者十五人中，除去昂克、昂克孛羅和苦出帖木兒等三人似系瓦剌蒙古人外，其余十二人應該都是回回。

再如明代宗景泰四年（1453）正月，“升瓦剌使臣都督同知

① 以下引文未注明者均見《明英宗實錄》。

察占、哈只阿力俱爲右都督，都督僉事兀馬兒、阿老丁俱爲都督同知，都指揮僉事鎖魯丹，賽伏剌、兀馬兒、鐵古迭兒、木撒法兒、虎剌哈赤俱爲都指揮同知，指揮使舍黑馬黑麻、不剌金、哈三、可可、完者土干、舍黑馬黑麻、阿黑麻俱爲都指揮僉事，指揮同知沙班爲指揮使，正千户哈兒失、失剌力、虎禿不丁俱爲指揮僉事”。以上升職者計二十一人，除去察占、可可、完者土干、失剌力等四人似系瓦剌蒙古人外，余者十七人均可能是回回。

此類史料，在明代歷朝實錄中多有記載，史不絶書，恕不一一臚列贅述。

我們僅就《明英宗實錄》做一不完全的統計，正統一朝十四年中，受明廷封官授職的瓦剌回回多達百余人次，從最高武職都督到下級軍官百户、所鎮撫，各級軍官都有授受。

明制，都督秩從一品，都督同知秩正二品，都督僉事秩從二品，都指揮使正三品，以下依次爲都指揮同知、都指揮僉事、指揮使、指揮同知、指揮僉事、正千户、副千户、百户，類推至所鎮撫皆有品級。

這里我們不能不提及活躍在瓦剌政治舞臺長達廿多年的著名回回使臣皮兒馬黑麻。通過對皮兒馬黑麻的長期外交生涯的考察，或可幫助我們進一步了解回回在瓦剌外交事務中的特殊地位。故兹不憚其煩，將有關其外交活動的史料中之大端擇臚如下。

從《明實錄》的記載來看，皮兒馬黑麻首次出使明廷是在明英宗正統元年（1436）八月，作爲著名的瓦剌封建主太師脱歡的使臣。但從其當時官居指揮僉事來看，其外交生涯當在正統以前。

正統二年九月，“瓦剌等處使臣皮兒馬黑麻等……俱來朝貢馬”。

正統三年，適逢英宗萬壽聖誕，皮兒馬黑麻作爲脱歡的特使入朝慶賀。明廷越級擢其爲指揮使。

六年，皮兒馬黑麻作爲瓦剌大汗脱脱不花的使臣出使明朝，升爲都指揮僉事。

十年，皮兒馬黑麻作爲大汗脱脱不花和權臣太師也先及各部封建主朝貢正使率一千九百余人的龐大使團來朝，貢馬八百匹、青鼠皮十三萬張、銀鼠皮一萬六千張、貂鼠皮二百張。升爲都指揮同知。

十二年，皮兒馬黑麻再次作爲瓦剌汗王脱脱不花及太師也先的正使率二千四百七十二人入明朝貢。貢馬四千一百七十二匹，貂鼠、銀鼠、青鼠皮一萬二千三百張。并以自己的名義獻馬二百只、駝七只。明廷升之爲都指揮使。翌年正月，再遷爲都督僉事。

正統十四年（1449）八月，明英宗在宣府土木堡被瓦剌太師也先率衆擄去，史稱“土木堡之變”。此後，瓦剌與明軍在京畿地區對峙征戰，經年不已。明廷爲在經濟上封鎖瓦剌，嚴格實行了“閉關絶貢”政策，致瓦剌社會政治、經濟遭到了極大的冲擊。皮兒馬黑麻受命於危難，利用其與明廷的特殊關系，仍然活躍在瓦剌的外交舞臺上，爲雙方關系的和緩不懈奔走。

事變後的第十個月，即代宗景泰元年七月，皮兒馬黑麻作爲事變後第一個進入北京的瓦剌使臣，代表汗王脱脱不花和太師也先與明廷談判議和。未幾，英宗被瓦剌送回北京。

景泰二年（1451）十月，“瓦剌使臣皮兒馬黑麻等千六百五十二人來朝，貢馬三千三百六十匹。”

十二月，“瓦剌使臣皮兒馬黑麻等歸所虜中國男婦魏蘭兒等五十二人。”

景泰四年，瓦剌汗廷内訌，大汗脱脱不花被太師也先所弑。翌年，也先又被知院阿剌所殺。不久，平章孛羅與阿剌又掀起

仇殺戰端。瓦剌內部各封建主紛紛割據自主，互相征伐，兵燹不已。此時的皮兒馬黑麻力圖瓦剌再次統一，立脫脫不花子麻兒可兒爲汗王，仍保持與明廷的正常交往。

景泰六年(1455)"迤北王子麻兒可兒遣正副使皮兒馬黑麻、鎖魯檀……等進貢馬駝至京"。

然瓦剌各封建主之間的割據戰爭卻愈演愈烈，皮兒馬黑麻心灰意懶，終於英宗天順元年（1457）二月，率衆入明朝奏願留京自效，明廷以其爲左都督，於後軍都督府任職。

同月，英宗命皮兒馬黑麻出使瓦剌，賫敕并彩緞表里賜瓦剌大封建主孛來、阿哈剌忽知院等。皮兒馬黑麻不辱王命，英宗御賜姓馬名克順。

綜觀皮兒馬黑麻二十余年的外事生涯，先後十余次作爲瓦剌歷史上鼎盛時期——脫歡、也先父子兩朝的主要使臣出使明朝。其中多次是作爲整個瓦剌社會各集團封建主的總使臣。還曾作爲瓦剌的特使朝賀明廷皇帝的萬壽誕辰，他所率領的使團多爲千余人甚至數千人的規模。所賫貢品多達馬數千匹、珍貴皮張十數萬。尤其是在"土木堡之變"後，明廷與瓦剌斷絶一切往來，爲恢復與明朝的通貢貿易，瓦剌汗廷急需物色一個與明廷關系微妙，諳於外事，能言善辯者出使明朝。皮兒馬黑麻受命於斯，不孚厚望，很快送回擄走的明英宗，明廷同意恢復貢賜貿易關系。皮兒馬黑麻在瓦剌社會中的舉足輕重地位，在以上史實中是顯而易見的。

明廷對皮兒馬黑麻在瓦剌社會中的地位也有着清楚的認識。自其於正統元年出使入貢始，每入貢輒遷之職。自指揮僉事至最高武職左都督，秩從一品，不謂不崇。中經指揮同知、指揮使、都指揮僉事、都指揮同知、都指揮使、都督僉事、都督同知、右都督、左都督、凡九遷。這在明代歷史上亦屬絶無僅有。景泰元年，代宗登基伊始，即賜皮兒馬黑麻金廂犀帶，這

在明代也屬特殊的恩遇。英宗復辟後，因皮兒馬黑麻景泰六年護送英宗返回京城之功，御賜姓馬名克順，更爲恩寵至極。天順元年，皮兒馬黑麻率衆入附。時因西域、瓦剌兵燹連年，大批回回，瓦剌成群結隊涌入中原，其中不少被安置在京師。僅天順元年春天入附京師者即達千余人之多，致使京城“供億甚費”，人滿爲患。明廷下令將入附回達一律安置京外衛所，但對皮兒馬黑麻卻特旨優遇，允其仍在京師居住。如史言：“自春至今來歸者已五百余人，況俱留在京支給月糧，賜與房屋，供億甚費。除皮兒馬黑麻等特旨授官留京外，其余及以後來歸者，宜送山東登州、萊州等衛所照例安插。……”皮兒馬黑麻在明朝的殊遇，於此可窺一斑。

在皮兒馬黑麻主持瓦剌外事的廿多年中，啓用了一批回回充任使臣。其中比較著名的有：右都督哈只阿力，都督同知兀馬兒、阿老丁。都指揮同知鎖魯檀、兀馬兒、木撒法兒、虎剌哈赤、哈三、不剌金、阿黑麻，都指揮僉事舍黑阿黑麻、阿黑麻，指揮使沙班等。

除去使臣之外，在瓦剌汗廷中擔任重要職務的回回亦不在少數，如：

任脫脫不花汗廷知院的海答孫、沙的海答孫；大夫阿都剌、撒都剌；平章撒都剌、皮兒馬黑麻；太尉哈三火者；左丞相兀馬兒。

任賢義王知院的阿老丁。

任太師也先平章的鎖魯檀、哈只阿力、兀馬兒；知院哈只。

任權臣阿剌學士的阿麻火者，等等。

通過以上史料，可以看出這樣幾個問題：

1. 在明代瓦剌汗廷及各部中擔任重要職務的回回爲數不少，其中主要是擔任使者，負責與中原明王朝的外交事務。如皮兒馬黑麻等位尊勢重不但得到瓦剌汗廷及權臣太師脫歡、也

先等倚重，而且與明廷關系甚洽，對瓦剌與明王朝的相互關系影響極大，甚至起到了舉足輕重的作用。研究回族史和蒙回關系史不能忽視回回在瓦剌政治生活尤其是外事活動中的地位和作用。

2. 回回在瓦剌社會中的政治地位，是隨着瓦剌勢力的消長而變化。瓦剌勢盛力張，大肆擴展之時，回回的政治地位亦隨之重要。如正統前後的脱歡，也先兩朝爲瓦剌歷史上的極盛時期，因而也就出現了像皮兒馬黑麻、哈只阿力、兀馬兒、海答孫這樣一批位高勢重的回回外交使者和汗廷重臣。

3. 由於瓦剌與明朝的外交事務長期由回回主持，回回使臣的外交活動客觀上促進了瓦剌與中原的友好交往，對瓦剌社會的發展起到了積極的推動作用。

4. 由於瓦剌使臣每次入明均賫帶大批馬駝皮貨，“雖名朝貢，實圖貿易”①，既充任瓦剌的使臣，又兼營商業貿易活動，亦商亦官，以商爲官，以官行商的情況，是自元以來回回人在各民族社會生活中的一大特點。事實上，有時其肩負的商業使命，往往超過了所肩負的政治使命。這樣，必然促進了瓦剌與中原社會的經濟交流，也刺激了瓦剌社會經濟的發展。

三、瓦剌經濟生活中的回回

明初進入準噶爾盆地一帶的瓦剌，與明王朝友好相處，社會相對安定，逐漸完成了從牧獵經濟向草原游牧經濟的過渡，社會生産有了較大的發展。但單一的游牧經濟的局限性，又決定其必須依賴定居的封建自然經濟發達的農業社會爲其提供大量的農産品和手工業品，才能生存、發展。這樣，與中原地區的

① 《明史》卷 332，西域四。

貿易往來，互通有無就成爲瓦剌社會向前發展的迫切要求。而對於商品經濟落後，於經商牟利不屑一顧的游牧民族瓦剌人來說，以精於理財善於經商而名甲西域的回回人，當然就成爲擔負溝通瓦剌蒙古人與中原地區互市貿易的理想人選。

明代瓦剌與中原的通商貿易，主要以“貢賜”和“互市”兩種形式進行。“貢賜”在表面上是瓦剌與明朝政治隸屬關系的一種表現，但對於瓦剌來說，實質上這是一種掩蓋在“貢賜”形式之下的雙邊貿易關系，其本質主要是經濟上的，或者說是瓦剌爲與中原明王朝保持經濟聯系所采取的一種特殊形式。瓦剌封建主經常派遣大批使臣，趕着牲畜，馱着皮貨，入明朝貢，明廷則以“賞賜”的名義予以鈔幣、彩絹、衣帽、靴襪，乃至金銀首飾、樂器珍玩、書藉紙張、貴重藥品等等。謂之“貢賜”。英宗正統以前，瓦剌貢使一般是通過哈密入關。經沙州、赤斤前往甘州、肅州、涼州等地，取道關中，河洛直入京城。或是經寧夏至大同，再入京師。正統以後，則多從大同入關，直趨京師。

“互市”或稱“馬市”是明朝和瓦剌在沿邊指定地點進行的一種貿易。明初，即在西北的甘州、涼州、蘭州、寧夏等處開設了隨來隨市的不定期“馬市”。後又相繼在宣府的張家口，大同的守口堡、得勝堡、新平堡，山西的水泉營，延綏的紅山邊牆暗門，寧夏的清水營、中衛，甘肅的莊浪、高溝寨、鏵尖墩、扁都口、洪水堡等地開設了十三處“馬市”。

除去“馬市”外，雙方經濟交流的形式還有“民市”、“月市”、“小市”等。由於篇幅所限，本文僅就“貢賜”這一主要貿易形式中的回回活動作一簡介。

如上節所言，除去名正言順地充任瓦剌貢使兼營商業貿易活動亦官亦商、官商兼顧的回回使臣外。大批純粹的回回商人亦摻雜在貢使的團隊中進入中原經商營利。如明成祖永樂六年

(1408) 三月，“敕甘肅總兵都督何福曰：‘凡回回、韃靼來齎馬者，若三五百匹，止令齎於甘州、涼州。……’”①。再如英宗正統六年（1441）“敕沙州衛都督困即來等曰：‘近瓦剌淮王也先差使臣朝貢，并奏彼處朝貢使臣及買賣回回道經哈密來甘肅者，多被爾處人民劫殺……’”中的“買賣回回”即是此儕。

關於這方面的史料，明代各朝《實錄》中均記載甚伙，不能一一臚列，兹爲説明問題亦擇錄正統一朝中之典型事例如下。

正統元年（1436年），瓦剌順寧王脱歡遣回回速檀入明朝貢馬駝方物，祝賀萬壽聖誕。其中不乏回回商人。

正統二年，瓦剌各部使臣回回皮兒馬黑麻等數百人入貢，其中夾帶許多回回商人。

三年，脱歡使臣皮兒馬黑麻等數百人入朝貢馬一千五百八十三匹，各類鼠皮二千九百三十二張。其中回回甚伙。

四年，瓦剌使臣回回皮兒馬黑麻等千余人來朝貢馬三千七百二十五匹，各類鼠皮三千余張。

七年，瓦剌使臣二千三百余人來朝，貢馬二千五百三十七匹。使團中夾雜回回商人甚多。

九年，瓦剌使臣卯失剌等一千八百六十七人來朝，貢馬三千九十二匹。其中有回回商人鎖魯檀等數百人之多。

十年，皮兒馬黑麻率一千九百余人的龐大使團入朝貢馬八百，青鼠、銀鼠、貂鼠皮十四萬余張。使團中回回商人數百人，著名的有海答孫、哈散等。

十二年正月，瓦剌各部使臣回回阿里鎖魯檀等一千一百六十五人入明朝貢。據史載，這次入貢的使團中，夾雜的回回商人數百人之多。著名的有阿不都、哈只阿力、舍黑咱答等。

九月，“以脱脱不花王及太師也先使臣皮兒馬黑麻等二千一

① 《明太宗實錄》卷 77。

百四十九人來貢……時也先既誘挾買賣回回鎖魯檀等與其使俱至。”後據明政府核實，這一使團中僅所謂“買賣回回”既達七百五十二名。這一使團的正使乃著名回回使臣皮兒馬黑麻，其團中的回回使臣當不在少數，再加上七百多名“買賣回回”，可以說回回將占這一使團的半數以上。

十三年十一月，瓦剌使臣完者帖木兒率二千七百余人的龐大使團入明朝貢，其中有著名回回商人阿里鎖魯檀等六百六十六人。

綜上史料，反映出兩個問題。其一，瓦剌回回商人數量極大，每次朝貢使團，輒有回回商人摻雜其中，再加上回回使臣，回回人數多居使團三分之一，甚至二分之一以上。其二，瓦剌朝貢使團多以回回爲正使，如皮兒馬黑麻等，且多夾帶回商，這進一步說明了明代瓦剌與明王朝之間的“貢賜”性質，很大程度上是出於經濟因素。也說明明代瓦剌回回使臣亦官亦商，以官兼商的雙重身份。

下面再來考察一下由瓦剌回回主持的這種“貢賜”貿易的內容。

瓦剌回回使臣入明奉貢互市，多賫帶所謂“方物”，主要是馬、羊、駝、牛、騾等牲畜及貂鼠、銀鼠、青鼠等名貴皮貨。另外，偶而也有西域各地所産玉石，則是回回商人進行的轉手貿易。

特別需要指出的是，在明代瓦剌與中原的互市貿易中亦是以馬匹爲最大宗項。歷史上的蒙古人即以馴養良馬久負盛譽，馳名遐邇。明初，明軍先後多次與北元蒙古殘余勢力對峙交戰，所需戰馬即多來自瓦剌，這就決定了馬匹交易在雙方貿易中的重要地位。僅明英宗一朝，見於記載的瓦剌與中原貢賜貿易的三十多次中，次次有馬匹，而且數量很大。瓦剌的回回、蒙古等族人民不辭辛勞，從遥遠的葉尼塞河流域、科布多河流域、阿

爾泰山麓、準噶爾盆地將成千上萬的馬匹，源源輸入中原，有力地支持了明朝的軍需和中原各族人民的生產。其中馬匹量最大的一次是在明代宗景泰三年（1452）閏九月，瓦剌使團一次即輸入四萬余匹。綜觀明代與瓦剌的馬匹交易，以明英宗正統朝爲最盛。兹略舉有代表性的幾次如下：

正統三年（1438），瓦剌順寧王脱歡遣使貢馬一千五百八十三匹。

正統四年，脱脱不花遣使貢馬三千七百二十五匹。

五年，脱脱不花遣使貢馬一千六百七十四匹。

六年，脱脱不花遣使貢馬二千五百三十七匹。

七年，脱脱不花及也先太師遣使貢馬二千五百三十匹。

九年，脱脱不花及也先太師遣使貢馬三千九十二匹。

十二年，瓦剌使臣回回皮兒馬黑麻等貢馬四千一百七十二匹。

明代瓦剌回回從中原輸入的物品，除去絲綢織品、瓷器等傳統商品外，還有珠寶首飾、樂器珍玩，衣帽靴襪、針綫鍋釜、金銀彩幣、書籍紙張、食糧、茶葉、藥材等。其中最重要的是茶葉、大黄、麝香和鍋釜等游牧民族日常生活中不可缺少的飲用品、藥材和炊具。

茶葉，對於過着逐水草而居游牧生活的瓦剌人來説，乃日常不可缺少之物。瓦剌人的食品結構與中原農業民族截然不同，是以肉食爲主。茶葉中所含的咖啡碱、茶碱、鞣酸、揮發油等，都有消食舒氣，明目清心的功效。從某種意義上講，茶葉是肉食民族一天也離不開的生活必需品。正如明朝大臣王廷相所説："茶之爲物，西戎吐蕃古今皆仰給之，以其腥肉之物，非茶不消；青稞之熱，非茶不解"①，至於其他幾種商品在瓦剌生活中所具

① （明）王廷相：《嚴茶議》，見顧炎武《天下郡國利病書》卷65。

有的重要位置，長期經營西北邊鎮事務的明甘肅巡撫陳九疇説得好："彼絶貢路，彩緞不去，則彼無華衣；鐵鍋不去，則彼無美食；大黄不去，則人畜受暑熱之災；麝香不去，則床榻盤虺蛇之害。"①

四、回回貢賜貿易與蒙漢文化交融

由回回主演的明代瓦剌與中原之間的"貢賜"貿易關系，實際上從一開始就是一種特殊的經濟交流方式，并逐漸約定俗成爲一種相對穩定的通商貿易關系。瓦剌各部所奉"貢品"基本上是其自産的牲畜和獵獲品，中原明王朝所賜亦多是中原所産的傳統商品。即使是在"貢物"之外所進行的其他形式的互市貿易中的商品亦基本如此。而且是有貢有賜，有來有往，并非有來無往，或有貢無賜，可以説是一種雙邊貿易關系。

這種雙邊貿易關系，在明代主要是以"貢賜"的形式進行。瓦剌諸部封建主以"朝貢"爲名，大多由回回充任使臣，組織商隊使團，源源不斷地將大量的牲畜皮貨輸入中原地區。這些商品在沿邊市鎮及朝貢途中即可出賣，迨至京城，明廷尚許其在"會同館"内與民間自由交易。到明中期以後，這種朝貢使團往往達數千人之多，由瓦剌大汗、太師及各部封建主聯合組成，假進貢之名，行通商之實。所謂"朝貢"幌子下的雙邊貿易對瓦剌封建主來説，具有更大的利益。明廷爲表白其"懷柔遠人"的政策，對瓦剌"貢使"備加優遇。貢使在關内貿易蠲除賦税，沿途由官府供給車輛糈秣及頓宿廩給，京城里設有專門招待貢使的會同館。使臣所奉貢品，除去按其價值給以銀鈔或折合實物償付外，還按貢使品位高低賞賜優厚物品，而賜給

① （明）陳九疇奏疏，見《關中奏議》卷12附錄。

瓦剌汗王及大小封建主的物品則更多得多。正是基於以上原因，瓦剌各部的朝貢使團的入貢頻率年增月益，貢使人數也直綫上漲。終於迫使明廷不得不三令五申，采取各種措施限制朝貢頻率和使臣的人數。

這種掩蓋在“貢賜”形式下的雙邊互市貿易，在明中期（成化）以前，從未因人爲的阻礙而中止，如正統十四年（1449）八月“土木堡之變”後，雙方斷絶了一切關系，但不到十個月，就又首先恢復了“貢賜”貿易，而且較前更爲頻繁。以回回爲主的瓦剌使團商隊成百上千，來來往往，不絶如縷。交易的形式越來越多，從單一的“貢賜”貿易，進而發展出馬市、民市、月市、小市等多種形式。貨物的數量也越來越大，如馬匹，從數百匹上升到數千匹，甚至四萬余匹。這正是因爲自元代以來長期形成的瓦剌與中原在經濟上相互依存關系在起着潛移默化的作用。有明一代，不管是雙方和平相處的時期，也不管是對峙征戰的年代，瓦剌各部統治者都是把這種由回回主持的“貢賜”關系作爲與明王朝政治經濟聯系的一個紐帶。而明朝也常常以這種不可分割的經濟聯系作爲所謂“撫馭羈縻”瓦剌各部的有力政治手段。并每每以“閉關絶貢”來威脅控制瓦剌就範。這正是瓦剌與中原之間不可分割的政治、經濟聯系的反映。同時也説明由回回主演的這種“貢賜”貿易關系涉及到瓦剌各部人民社會生活的各個方面，也正是瓦剌與中原各族人民利於生活在統一的經濟體系中的有力反映。

明代由回回主持的瓦剌與中原貿易的發展，爲瓦剌和中原經濟、文化的進一步交流提供了有利條件。它對雙方，尤其是對瓦剌社會生産的發展、社會生活的文明和進步，有着重要的意義。長期以來，由於封建社會固有的閉塞性和保守性，使居住在中原地區和僻處遥遠的準噶爾盆地一帶的瓦剌人民之間自然聯系相對疏遠，再加上瓦剌社會的相對落後，就更給雙方的

自然聯系、自然影響帶來了障礙。明初的情勢恰恰如此。當朱元璋統一中原、建立了封建的統治秩序後，瓦剌各部仍處在分裂割據、各自爲政的混亂局面中。而崇山峻嶺、戈壁瀚海的天然阻隔，使之與中原地區相對先進的封建文明幾乎絶緣。這就需要雙方共同努力，創造條件，將先進的中原文明輸入（引進）瓦剌社會，逐漸從經濟、文化等方面來促進其社會的發展和進步。明代瓦剌回回自覺的商業貿易活動，不自覺地適應了這一歷史發展的要求。正是通過以回回爲主角的這種“貢賜”貿易活動，才使中原相對先進的經濟生活方式和文化素質向瓦剌社會逐漸浸淫延伸。中原高度的封建文明對瓦剌社會的影響和波及，無疑會加速瓦剌社會的進化過程。而這種相互之間來往與了解又是通過既諳於瓦剌社會，又與中原回回有着某種親緣關系的瓦剌回回作爲媒介來穿針引綫，這就使瓦剌社會更易於接受中原地區先進的經濟形式和文化形式。明初，以漢族爲主體的中原封建文明尚處於世界領先地位，把相對落後的瓦剌社會經濟、文化逐步納入與中原地區先進經濟、文化日益密切聯系的軌道上來，是大大有利於雙方社會尤其是瓦剌社會發展的。

明代瓦剌與中原貿易關系的建立和發展，對於中原社會生産和生活的發展也同樣具有重要的意義。有明一代，由於雙方互市貿易的發展，西北沿邊地區出現了自元末明初以來從未有過的升平景象。混亂不堪的社會秩序得到恢復安定，飽經兵燹之苦的西北地區出現了“行人不持弓矢”，“墩臺哨望之卒已漸撤去”的和平景象。久無狼烟之警，百姓得以休養生息，加速了這一地區以軍屯、民屯爲主的農業生産的迅速發展，一度以貧脊窮困聞名的西北邊鎮地區達到了糧食自給的水平。這在歷史上是罕見的。不僅爲明政府“所省糧餉歲不下數十萬石”[①]，也

① （明）焦竑：《通貢傳》。

爲明朝與瓦剌和西域貿易提供了一定數量的商品。從而增加了政府的收入，減輕了中原百姓的負擔。由於回回貢使、商人不斷從瓦剌輸入大量的馬匹及其他牲畜，除去主要供給軍隊使用外，亦爲内地的農業生産提供了大量耕畜。先是，明政府爲保證軍隊用馬，曾向農民强行攤派養馬任務，謂之“養馬差役”，被中原人民視爲最殘酷的壓榨。通過回回輸入大量的馬匹，就大大減輕了這一負擔。總之，由於瓦剌與中原貿易日隆，回商載道，社會安寧，極大地刺激了邊内社會生産的發展。時人焦竑在親歷了西北邊地後，感慨不已地説：“近疆水陸屯田，悉墾治如内地”[①]向以留心邊務見稱的翰林院學士霍韜也説：明初西三邊久無戰事，社會安定，生産發展“歲時屢豐，菽粟屢盈。至天順，成化年間，甘肅、寧夏粟一石易銀二錢”[②]。

另外，隨着經濟交流而來的文化影響，也吸引着相對落後的瓦剌人民向往羡慕中原地區先進的封建文明。在明代瓦剌回回貿易發展的同時，大量的瓦剌人、回回人遷徙定居中原，如正統元年（1436）十二月，吏部統計，“切見京師達人不下萬余，較之畿民三分之一”又如天順元年（1457）七月，“兵部奏：‘近有旨，令查雲南、廣東等處征進達官、達軍數目。自正統七年至景泰七年共調去一千八百人’”。同年八月，南京錦衣衛指揮僉事呂貴奏言：“本衛安插達官指揮、千户、頭目等二百五十八”[③]再如，著名瓦剌使臣回回皮兒馬黑麻入附明朝，官至一品，多次銜命出使西域、瓦剌各地，不辱王命，被御賜姓“馬”名“克順”。這不僅加深了蒙古、回回、漢等各族人民之間的相互了解，促進了各民族間的團結，同時也促進了各民族間的自然同化和自然融合。可以説，明代瓦剌回回爲媒介的中原與瓦剌

---

① （明）焦竑：《通貢傳》

② （明）霍韜：《哈密疏》，見《明經世文編》卷186。

③ 《明英宗實錄》卷25，卷280，卷281。

經濟文化的交流，促進了雙方各族人民間的相互了解，加强了中華民族的進一步統一。正是由於回回的穿針引綫，瓦剌和中原各族人民相互交流、相互影響，相互聯系、相互依賴、相互滲透、相互推動，共同發展了我們這個團結、統一的偉大祖國。

和　樊

一九八七年五月於北京香山

試論伊斯蘭教對回族形成的決定性作用

人們總是習慣於把伊斯蘭教稱爲“回教”，盡管這個稱呼并不妥貼確切。但只要一提“回教”，誰的腦子里都會立即産生“伊斯蘭教”的概念，絶不會含混誤解。在某些場合，“回教”之稱甚至更普遍，更被人熟知，似乎早已約定俗成，不僅口頭上很流行，見於書面者也比比皆是。

還有些人籠統地把“回族”稱爲“回教”，把二者完全等同起來，再加上“伊斯蘭教”這個名目，三個概念融爲一體，簡直將“回教”、“伊斯蘭教”視爲回回民族的别稱，以致混淆了民族與宗教的區别，并且忽略了除回族外還有九個兄弟民族與伊斯蘭教同樣有緊密聯系。衆所周知，在我國五十多個民族中，信仰伊斯蘭教的穆斯林，遍及於回族之外的維吾爾、哈薩克、柯爾克孜、撒拉、東鄉、塔吉克、塔塔爾、保安和烏孜别克等民族中，但伊斯蘭教并没有因之而分别被稱爲“維教”、“哈教”、“柯教”、“撒教”等等。即使有人勉强這樣稱呼，也肯定不會被社會公認，因爲它們都缺乏約定俗成的群衆基礎。

爲什麽伊斯蘭教被稱爲“回教”、“回回教”而爲社會各階層所共知？爲什麽約在十三世紀才在我國逐漸形成的、散布於全國、并與各族雜居的一個信仰伊斯蘭教的共同體被稱爲“回族”或“回回族”而被多民族的祖國大家庭所承認？伊斯蘭教同回族之間有何内在聯系？二者間究竟有什麽因緣？到底是因

爲已經形成民族的回族人接受伊斯蘭教信仰後才把這個宗教意譯爲“回教”呢，還是由於這個被稱爲“回回教”的宗教傳播以後形成一個民族而被叫做“回族”?這的確是值得探討的問題。

我國歷來就是一個多民族的國家，中華民族是各民族的總稱。從歷史上看，每一個民族，都各有其形成、發展、演變、融合以至消亡的過程，情況是錯綜復雜、很難一概而論的。就回族這個民族而言，我認爲，它的興起，它的形成，它作爲一個民族出現於中國社會，主要是由於伊斯蘭教的傳播，由於穆斯林的大量涌現和繁衍。換句話說，就是伊斯蘭教對我國回族的形成，占據主要的、決定性的因素。

一、從回族起源探索

她的“先民”是唐宋之際來自被泛稱為“西域”的穆斯林

伊斯蘭教興起於公元 610 年（我國隋煬帝大業六年，伊斯蘭教紀元前十二年），其先知穆罕默德（570—632）經過 622 年（唐高祖武德五年，伊曆紀元元年）的遷徙轉移至麥地那，於 630 年（唐太宗貞觀四年，伊曆九年）勝利地返回并光復麥加，爲伊斯蘭教在阿拉伯半島的發展和鞏固奠定了基礎。在穆罕默德逝世以後，經過他的繼承者艾布·伯克爾、歐麥爾、奧斯曼和阿里四任“哈里發”〔Khalifah，阿拉伯語“繼位者”、“代理人”之音譯〕的努力，使伊斯蘭教的勢力逐步擴大，向更遠的地區傳播。

關於伊斯蘭教之傳入我國，曾存在過種種傳說，流傳較普遍者，認爲第一個入華傳教的穆斯林名叫旺各師（又譯爲宛葛思、斡葛斯、斡歌士）。《明史》卷 332《西域傳》記載此人“傳其教入中國”的時間是在“隋開皇中”，顯然不能成立，因爲隋文帝楊堅使用“開皇”年號是在公元 581 至 600 年間，伊斯蘭

教尚未傳播，當時穆罕默德年僅十一歲至三十歲間。明人何喬遠《閩書》卷七《方域志》則認爲首批傳教於中國者是“唐武德中”（618－626）到達；清代回族學者劉三杰所撰《回回原來》記述的有關傳聞爲唐貞觀二年（628年）；另一位回族學者藍煦的《天方正學》卷七所收《旺各師大人墓志》中，則說旺各師是“西方至聖之母舅也，奉使護送天經而來，於唐貞觀六年（632年），行抵長安”。此外，英國人莫爾干（F·D·Morgan）在《鳳凰》(The Phoenix) 雜志1872年三月號發表的一份資料譯文中，也提到穆罕默德之母舅依賓哈姆撒等人在唐貞觀六年率衆“攜《可蘭經》來至中國”①。

綜觀上述記載，雖存在不少歧疑，但名宛葛思者可能確有其人，而且是早期到中國的伊斯蘭教傳播者之一，迄今在廣州流花橋畔還有他的墳墓，在阿拉伯國家的史料中，也記載着有關此人的類似的傳聞，其全名爲賽爾德·伊本·宛葛斯（Saad Ibn wakkas）。但最不可信的是時間問題，一般都說得過早。始於開皇年間之說固屬荒誕無稽，即使是諸說中最晚的貞觀六年，亦不足爲據。這里可能有歷法推算上的誤差，我國的夏曆與阿拉伯伊斯蘭教曆各不相同。大體說來，以月亮圓缺爲據的伊曆按太陰年法，每年共歷354日8時48分33.6秒，比太陽年差十一天多，積三十二個太陽年，就多出一個太陰年。《明史》所述爲“開皇”年間，顯然是推算錯誤。此外，也存在事實上的疑問。即以貞觀六年論，正好是穆罕默逝世那一年，當時伊斯蘭教尚未具備派出特使跋山涉水遠游傳教的條件，更何況那時《可蘭經》尚未匯輯整理，根本不可能被“攜帶”或“護送”來

① 這分材料，據說是1878年（清同治十一年），俄國駐北京總主教雷狄斯（Archimandrite paladius）所獲的一張古代漢文大字布告。此布告乃自阿拉伯文譯成漢文者也。莫爾干將它譯爲英文，張星烺又據英文轉譯成漢文，附入張氏所編注的《中西交通史料滙編》第一册第187頁。

我國。

按《舊唐書·西域傳》的記載，在伊斯蘭教興起後大食國第一次遣使來華，是在唐高宗永徽二年（公元 651 年，伊曆 31 年），一般學者便以此作爲伊斯蘭教傳入中國的標志。此後，在唐、宋之際，大批信仰伊斯蘭教的阿拉伯、波斯地區的商人紛紛從海陸兩路來華貿易，被稱爲“蕃客”，活躍在廣州、泉州、杭州、揚州和長安等城市。其中有不少還在中國安家落户，或攜來眷屬，或在華娶妻，落地生根，子孫繁衍，歷經數代的後裔還被稱作“土生蕃客”。這些頻繁往來或相宅定居的“蕃客”，主要是從事商業活動，并非傳教士。但他們的宗教信仰、婚喪禮儀、風俗習慣一直嚴守伊斯蘭教的教規，他們也在沿海商業城鎮港口興建清真寺。通過婚姻關系，他們也吸收了與之通婚的土著居民信奉伊斯蘭教。因此，客觀上他們還是起了傳播和發展伊斯蘭教的作用。

這些留居中國的西域蕃客，服飾衣着逐漸華化，語言文字陸續漢化，而堅持原有宗教信仰的穆斯林，應該認爲是回族的“先民”。雖然，在唐、宋之際，這些人還没形成一個民族共同體，甚至被視爲外國僑商。這一歷史階段，只能算作回回民族的萌芽期。

周恩來同志曾在《關於我國民族政策的幾個問題》(1957 年 8 月 4 日在青島民族工作座談會上的講話）中明確指出：“回族是從阿拉伯、小亞細亞來的，并且時代并不太遠，據説到現在不過一千多年……”肯定了那些早期陸續出現并活躍於我國社會舞臺的“西域”穆斯林，正是回族的先民。

二、從發展歷程考察

是先有一批信仰伊斯蘭教的人群，與漢族及其他民族雜居

共處，通用漢語後，逐漸形成回回民族

十三世紀初葉開始，來自西域各國被稱爲“回回人”的穆斯林，無論從數量、能量和社會影響上看，都是一種不可低估的崛起的勢力。這種情況，爲回族的形成奠定了堅實的基礎。

從1219年成吉思汗西征，到1258年旭烈兀攻陷巴格達，蒙古貴族集團征服了葱嶺以西、黑海以東的穆斯林聚居區的各民族。一批批中亞細亞人、波斯人、阿拉伯人被遷徙到東方來。他們包括各個階層、各種身分的人：有大量被簽發的軍士、工匠，被俘虜的夫役婦孺，有被邀請的上層貴族，有應聘的科技人員，也有自願東來搞貿易的商賈。其人數之多，遠超過唐、宋以來入華穆斯林人數的總和。動輒便以萬千計，如1220年撒馬兒罕之役中，成吉思汗便虜取工匠和供軍役的人各三萬多人，即便是上層人物來華，如著名政治家賽典赤贍思丁（1211—1279）一家東來時，也率千余騎。中統年間（1260—1263），光是首都的回回就達2953户。

這些回回人當時被列爲“色目人”中的一種，按元皇朝統治者劃分的等級，他們的政治地位雖比蒙古人低，卻比一般漢人高。他們中的軍士被編入“探馬赤軍”，“上馬則備戰斗，下馬則屯聚牧養”；有的逐漸從屯戍轉爲農墾，并形成回回人聚居的許多村寨、據點。回回工匠被編入官局制作各種絲織品、工藝品；軍匠則被征集制造火炮等武器；仍然有相當數量的回回商人從事海上貿易。此外，科學技術人員在天文、曆算、醫藥各方面也都被組織到有關機構中任職并發揮作用。回回中的中層、上層人物，被大量任命爲各級地方政權的達魯花赤，以至中央機構要職，據粗略統計，僅在中央擔任丞相、平章政事等要職者就有三十二人。在京師，爲培養掌握回回語文的翻譯人員，還專門設置了回回國子學。表明元代回回人不僅在經濟上、政治上，而且也在學術文化上都有了立足的基礎和生存的條件，

這是形成民族共同體的必要前提。

從分布地區看，回回人足迹遍及全國。在寧夏、甘肅、新疆、陝西等都有回回農墾區；在河南、山東，多有回回屯田；在雲南，興修水利、灌溉良田，回回是主力軍。文獻資料中有不少記載，如："今回回皆以中原爲家，江南尤多"①；又如"元時回回遍中國"②；并認爲西域回回人"擅水陸利，天下名城巨邑，必居其要津，專其膏腴"③ 等等，都説明元代回回遠非唐、宋時代可比，他們不再是只局限於沿海城鎮從事貿易活動的客商或外僑，而是深入各地，遍布城鄉，兵、農、工、商、仕各行各業應有盡有的社會力量，是色目人中有其顯著特色的一個主要品種。

這些人，盡管一開始社會地位就有高低貴賤之分，職業身份有文武粗細之别，成就影響有深淺遠近之异，東遷緣起亦有寵辱甘苦之差，不可一概而論。但卻有一個内在的共同點：伊斯蘭教徒。他們中也可能包括少數宗教職業者，但絶大部分都并不擔負傳教的使命。强烈、深厚的宗教意識、情感使他們中的大多數始終保持着虔誠的信仰。在他們聚居的城鎮鄉村，爲舉行宗教儀式和便於社會聯系，他們紛紛興建清真寺。在風俗、習慣、飲食禁忌各方面，他們都具有源於教律規定的特色。在元代，一般通稱他們爲回回人，誰也不能否認，正是以這些誠篤的穆斯林爲主體，傳宗接代，子孫繁衍，不斷壯大、發展而形成後來的回族。

---

① 周密：《癸辛雜識續集》。
② 《明史》卷332《西域傳》。
③ 許有壬：《西域使者哈只哈心傳》。

三、從融合成份辨析

回回人發展過程中，吸收過其他民族的成員，也有自己的成員外流分化，這種變化，反映了伊斯蘭教是回族的凝合劑

顯然，不斷發展演變而後來形成回族共同體的成員，并不全是來自西域的蕃客僑商，不純屬外籍血統的色目品種。經過長期的融合或分化形成的回族，固然有起決定性作用的西域穆斯林，但也包括其他民族的成員，其中主要是漢族，也有蒙古族，還有一些原籍新疆、移居內地、通用漢語、生活回化的民族如畏吾兒（維吾爾）等族。在穆斯林聚居較多的各兄弟民族雜居共處的邊疆地區，還有一些少數民族的成員被吸收融合到回族的行列。

這種融合，主要有兩個因素：一是密切的社會交往，特別是通婚。姻親關系往往不僅對於配偶，而且也對其生育的子女有直接影響。伊斯蘭教提倡內部通婚，但并不絶對排除與外人婚配，先決條件則是要求對方改奉伊斯蘭教，遵從自己的風俗習慣。回族發展過程中這一類事例是極其普遍的，跟人數衆多的漢族之間通婚，更是隨處可見。回男娶漢女，回女嫁漢男，歷來就有，但前者數量更多。而在以男權爲中心的宗族社會中，回回男子娶了其他民族成份的妻子，生兒育女，毋庸諱言，便須遵從回回禮儀。況且，伊斯蘭教雖然一般都不大張旗鼓對外傳教，不招兵買馬、發展信徒以壯大自己，但卻以近於世襲的傳宗接代的方式而自保、自存、自壯。盡管嚴格説來，宗教信仰是各自思想意識上的信念，不是强制、外加或自然承襲的。總之，异族通婚，使回族吸收融匯了大量其他民族的血統和成份。

融合的另一個因素是：其他民族的成員，改奉伊斯蘭教。這一類現象，是大量的、普遍的。歷史上甚至有數以萬計的集體

信奉伊斯蘭教的例子，最引人注目者是有關蒙古貴族安西王阿難答的記載：

> “阿難答幼受一回教人之撫養，歸依回教，信之頗篤。因傳布於唐兀之地（蒙古人稱黨項族所建西夏政權）所部士卒十五萬人，聞從而信教者居其大半。阿難答熟知古蘭經，阿剌壁（阿拉伯）文字。其臣某訴之於皇帝鐵木耳，言宗王阿難答終日在禮拜寺中誦古蘭經，命蒙古兒童行割禮，宣傳回教於軍中”。①

由於阿難答是個舉足輕重的宗王，又影響和左右了“居其大半”的所部士卒，信仰伊斯蘭教，姑且就算八萬人入教吧，規模可謂壯觀矣。在元代，類似的情況恐怕還有，盡管發展數量不會這麼大，但由於有威望的上層人物影響，此類事件不會是個別的。例如賽典赤瞻思丁以平章政事撫滇，不僅帶去了不少穆斯林軍士匠人，也可能有不少受感召而依附伊斯蘭教者。威尼斯商人，意大利著名旅行家的《馬可波羅行記》中記述道：

> “〔押赤（昆明）〕城大而名貴，商工甚衆。人有數種，有回教徒，偶像教徒，及若干聶思脱里派之基督教徒”。（馮承鈞譯本，三卷七章 495 頁哈剌章州）

馬可波羅抵押赤時，約在 1290 年秋，距賽典赤病逝只有十一年。《多桑蒙古史》第三卷附錄剌失德丁書，志忽必烈時代之行省似可參證：

> “第十省在哈剌章（雲南），自成一國。省在押赤大城中，其居民盡回回教徒”。（見馮承鈞譯本三卷附錄 542 頁）

書中説昆明“居民盡回回教徒”，肯定過於夸張，但至少表明剌施德丁對該城穆斯林人數之多有深刻印像。這些人，該不會全

---

① 《多桑蒙古史》三卷六章引拉施丁《史集》。

是賽典赤攜入的布哈拉籍同鄉親信吧！也該會有雲南土著各族居民融入的成份吧！

誠然，民族與宗教是兩個概念，漢族、蒙族之信奉或改奉伊斯蘭教者，可稱之爲穆斯林，但他們的族籍仍應是漢族、蒙族。信仰可變，族籍不可改，這本是常理、慣例，故至今其他民族的穆斯林仍有“蒙回”、“藏回”與“傣回”之稱。但從歷史發展上回顧，他族人信伊教，在當代也許仍被視爲他原先所屬的民族，但年深月久，其後裔如果仍繼續信伊教或遵從回回習俗禮儀，就會不知不覺逐漸融入回族的範疇。即便是元、明以後與回族人同樣信仰伊斯蘭教的維吾爾人，其遷徙到通用漢語的中原各地或沿海邊陲者，無論自稱或他稱，都與回族等同，而不再以先輩的族別自命，有的已不知其所自；只有少數歷史知識淵博，有譜牒可考證者例外，如已故著名史學家翦伯贊（1898－1968 年，湖南桃源人）便考查自己屬維吾爾族。類似實例并不多見。

在歷史發展的長河中，其他民族信奉伊斯蘭教，也便融匯入回族的行列，宗教信仰的改變是起因，也是主因。反之，即便原先屬於回回範疇成員，由於環境的變遷，意外的事故，形勢的强迫，或與异族通婚的影響（此類事例以回女外嫁者居多），也有外流分化、逐漸脱籍的情況發生。這種既有吸收融入，又有分化外流的現象是正常的，也不足爲奇，哪有一個民族自始至終保持原血緣而不滲入或攙雜其他因素的呢？《聊齋志异》的作者蒲松齡的祖先蒲魯渾就是回回人，元代曾任般陽路總管[①]，連名字也是阿拉伯人名的音譯，但到了清代的蒲松齡，看來已不再算回族人。元代著名詩人薩都剌是回回人，但是明初

① 路大荒整理《蒲松齡集》卷三《族譜序》；《淄州縣志》卷四《秩官》及卷二《續家墓》。

他的族孫薩琦，便已有“變俗”的記載，到清代嘉慶年間整理《雁門集》的遠孫薩龍光，更看不出具備什麼明顯的回族特點，但仍然確認其先祖是色目人。

不過，被回族吸收融合也好，從回族中分化外流也好，看來，辨析其是否回族的標志，首先還是看他或他的家族、長輩是否穆斯林。尤其是在回回人還没被確認爲一個民族的封建社會中，一般都稱之爲“回教”（其實有些人特別是上層官僚文人未見得信仰虔誠或嚴守教規，故有“官到三品必反教”的諺語流傳），實質上是對回回民族的統稱。從這個特殊的概念去理解，元、明、清之際以至解放前，“回回”、“回教”和“回族”的含意是互通的、相等的。

四、從相類民族比較

同屬信奉伊教的民族，情況截然有別。如新疆地區的維、哈等民族，是先有民族而後改奉伊教，回族則是由於信仰伊教而逐漸形成民族

衆所周知，維吾爾族早就是一個古稱“袁紇”、“韋紇”、“回紇”的部族；哈薩克族也是古代烏孫、突厥、契丹等族和部分蒙古人長期融合形成的共同體。它們都各有其“共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現於共同文化上的共同心理素質”[①]，在伊斯蘭教傳播到中國以前，它們已各自作爲一個民族存在，它們也并非一開始就信仰伊斯蘭教。例如，他們曾經普遍信仰過薩滿教，也信奉過喇嘛教，至元、明之際，才逐漸改奉伊斯蘭教。必須看到，伊斯蘭教對維、哈等族有深遠的影響，使它們放弃了原有的信仰并以伊教取而代之。但伊教畢竟對維、

① 斯大林：《馬克思主義和民族問題》，見《斯大林全集》中文版第二卷第294頁。

哈族的形成并没起决定作用，如果没有伊斯蘭教的傳播，或者，雖傳播而没被維、哈等民族接受，它們仍然是客觀存在的民族實體，在中華民族的祖國大家庭中，同樣會有維吾爾族、哈薩克族這樣的兄弟民族。

但回族卻不是這樣，它的名稱雖可能源於或借用古部族"回紇"之類，但它形成一個回族，完全是伊斯蘭教在我國廣大漢族地區和各民族雜居區傳播、發展的結果。是具有各種職業、身份的穆斯林在城鄉定居、經營、開發與融合、吸收新成員的結果。如果没有伊斯蘭教的傳播，没有穆斯林們的簇聚和社會活動，就不可能產生回族。因爲鐵的事實是，它并非象維、哈等族一樣，早就形成回族共同體，而後才去信仰伊斯蘭教。

理解這個問題，決不像要弄清世界上到底是先有鷄，還是先有蛋那樣復雜費解。問題很簡單，究竟是先有伊斯蘭教，還是先有信奉伊教的有關民族？答案十分清楚。

就新疆的維、哈等族而言，是先形成維、哈等族，而後改奉伊教。烏孜别克、柯爾克孜、塔吉克和塔塔爾等族的情況大體類似。

就回族而言，是先有奉伊教的穆斯林，而後發展、形成爲回族。保安、撒拉、東鄉等族的情況亦有類似之處，即由於信奉伊教而形成民族，只不過這些民族人口較少，聚居區較集中，仍保持其固有的語言；而回族則分布全國，人數衆多，通用漢語，在諸方面各不相同而已。

由於宗教原因而導致民族的形成，在我國五十幾個民族中，確實是值得研究的特殊現象。從這個角度看，伊斯蘭教所起的決定性作用，更顯而易見。提出這樣一個觀點，跟斯大林同志關於"民族"概念的論述并不違背，斯大林的原話是：

"民族是人們在歷史上形成的一個有共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現於共同文化上的共同心理素

質的穩定的共同體。

同時，不言而喻，民族也和任何歷史現象一樣，是受變化法則支配的，它有自己的歷史，有自己的始末”。

而報刊上有一些探討民族問題的文章，往往只引用斯大林的第一段話，并把引文中的幾個“共同”作爲公式，生搬硬套地去解釋一切民族都毫無例外地具備斯大林所論述的全部特徵，而忽視了下文中緊接着闡述的原理。其實，應該把兩段話連起來全面地理解。斯大林首先講述了構成“民族”的一般的、“共同”的規律，而後又補述了個別的、獨特的情況。就以回族爲例吧！從“共同語言”這一點看，它跟其它九個信仰伊斯蘭教的民族完全不一樣，没有自己的語言，而是通用漢語。顯然，回族早先的始祖語言絶非漢語；後來在語言方面漢化了，可它絶不是信仰伊教的漢族，而是通用漢語的回族。又如“共同地域”這一點，更談不上。回族遍布全國城鄉，極其分散，哪有什麽“共同地域”？即使是在人數最多的寧夏回族自治區，數量也没有漢族人多。如果它真有特别集中的“共同地域”，肯定也會象東鄉、保安、撒拉等兄弟民族一樣，至今仍保持有自己的“共同語言”。因此，只能實事求是地承認回族具有斯大林所論述的某些特徵，而不是具備全部特徵，必須注意到“它有自己的歷史，有自己的始末”。具體問題具體分析，是馬克思主義的精髓和靈魂。

五、從分布特點衡量

她長期處於大分散狀態，融而不化，合而不流；居於小集中地域，個性鮮明，世代延續，都體現了伊斯蘭特色

如前所述，幾乎是從元初開始，回回人在全國範圍内已大體形成“大分散、小集中”的布局。由於封建統治者的歧視和

壓迫，尤其是清代朝廷接二連三地對回族人民殘酷鎮壓和瘋狂屠殺，迫使西北和西南地區成千上萬的回民群衆四處逃亡流落，一般説，幾百年來，回族人總是處於“大分散、小集中”的狀態。

在這種情況下，回回群衆總的説來，長期跟各族人民雜居共處：在中原地帶，處於漢族汪洋大海的包圍中，回漢族人民之間建立了深厚的感情，在生産勞動、文化知識方面，回回人吸收了漢族很多寶貴的經驗和財富，在某些方面，回回人也作出了貢獻，如介紹西域天文、曆算、醫藥方面都有卓著成就。在邊疆，回回人跟各兄弟民族一道，共同開發、屯戍，建設與保衛邊防。在某些時候，由於封建統治階級的民族壓迫與宗教歧視，及其血腥的殘暴鎮壓，曾激起回族人民的强烈反抗，在道義上和物質上，總是博得兄弟民族人民的同情與支持。

長期處於大分散狀態的回族人，在與各族群衆和睦相處，與統治者的迫害頑强斗爭之中，在發展融合過程中，始終融而不化、合而不流。例如服飾衣着、語言文字等方面，完全可以適應客觀環境：穿漢服，操漢語，取漢名，讀漢文，以致從外表上、衣着打扮上、社會交往的談吐應酬上，看不出有什麼顯著區别於漢族人的特徵，這反映了它具有從俗隨和的靈活性、伸縮性。但在生活習慣上，如婚喪禮儀、飲食禁忌等方面，它卻堅持并高度重視自己的民族特點，决不輕易放弃，而是盡力捍衛，這又體現了它同時還具有堅毅自重的原則性、頑强性。靈活性與原則性的巧妙結合與運用得體，是融而不化、合而不流的原因。

長期居於小集中領域的回族人，都有其剛强、自尊的鮮明的個性，這種個性，不是指個人的脾氣作風，而是指整個回族共有的獨特的性格。因之，無論回回人簇聚的領域怎樣小，人數怎樣少，居住怎樣偏僻，彼此之間即使相隔千里，互不相識，

一旦碰在一起，很快就能發現這種特徵。這還不是指過去所謂“回回見面三分親”的感情，而是指可以意會、心照不宣、不易言傳的共同心理意識。

看來，地理位置的大分散這樣一種客觀形勢，人力無可改變，小集中便成了回族人盡力爭取的目標。因此，凡有回族居住的地方，無論城鎮鄉村，總是一片片、一塊塊地集中在一定地段、街道、山村或寨子，很少有回民獨家村，只有小集中，才能保持呼應聯系，應酬交往，才能互相幫助，團結御侮；只有小集中，才便於嫁娶結親，殯葬吊亡；只有小集中，才有力量興建寺院，禮拜念經。總之，小集中是維護社會聯系、開展宗教活動的必要保證。六、七百年來，雖大分散而能小集中，才使回族不致被吞噬湮没，自生自滅。應該説，這是一種民族自豪、自尊、自重、自衛的情感，它給回族的發展生存以巨大的推動力，在這種情感中，宗教的因素占有相當比重。

六、從風俗習慣追溯

舉凡婚喪禮儀，飲食禁忌，以至節氣佳期，所有現存回族特點，無一不發源於伊斯蘭教

這個問題衆所周知，似乎不必贅述。例如回族人禁豬戒酒，忌食自死之物，本是《古蘭經》中的規定。又如舉辦喪事提倡速埋、土葬、冲洗尸體而後以白布裹身，這是伊斯蘭教的殯葬方式。再如早經中央人民政府政務院頒布特許放假的有關三大節日：開齋節、古爾邦節和聖紀（亦作“聖忌”），是十個禁豬民族共同節日，其實也全屬世界性的伊斯蘭教的共同節日。

在回族聚居區，姑且不論虔誠穆斯林禮拜、把齋等純屬宗教性的活動，光説日常生活中的一些禮節儀式，如嬰兒取經名，少年行割禮，宰牲（包括鷄鵝鴨等家禽及牛羊等家畜）請阿訇，

相見道“色蘭”〔Slam〕，結婚念證詞〔尼喀哈 Nikah〕，以至節日贈油香，等等盡人皆知的活動，即使是宗教意識不濃鬱、對宗教常識知之不多的家庭，也習以爲常，樂於遵從，形成一種民族習慣，這些成員不見得都勤禮拜，會念經，有教門，很多禮儀，也只知其然而不知其所以然。因此，的確可以認爲是民族習慣，但他們又無一不是發源於伊斯蘭教，并有伊教的典章制度可考。可見伊教對回族有深遠的、不可割裂的密切聯系，如果廢弃這些習俗禮儀，即凡屬與宗教有關聯的東西通統撤除拋擲，回回民族哪有任何民族特色可以稱道？甚至只能成爲一個歷史上已經消逝的、不復在現實社會中存在的民族！

而在現實生活中，就必須清醒地看到民族與宗教、回族與伊教之意識、概念、理論上的截然區別，和二者之間的緊密聯系以至依存關系，必須承認伊教對回族形成所起的支配與決定性作用，從而正確妥善地處理好二者關系。既不能把二者混爲一談，劃上等號，也不能一刀兩斷，强行割裂。必須歷史地、全面地、辯證地、遠見卓識地看待這個問題，才能避免方針政策上的偏差與錯誤。

七、從詞匯術語推敲

回族雖通用漢語，但迄今沿襲使用大量阿拉伯、波斯語匯，且通行全國，反映了伊教的影響，經千百年而不衰

在回族内部流通的語匯中，阿語、波語兼而有之，可據各地區使用詞匯的語種推想其來華“先民”的國籍。語匯中以宗教用語居多。例如，伊斯蘭教每天定時的五次禮拜，其名稱雖有漢譯，但在回族群衆中，仍慣用外來名稱，且準確嫻熟而無差誤。如用漢譯名稱，腦子里的反應遠不如外來語迅速。很多回族人都能用波語列數每個星期中七天的名稱，以推算“主麻

日”（星期五，伊斯蘭教的聚禮日），能用阿拉伯語説出伊斯蘭曆十二個月份的原稱（這套名稱已被我國維吾爾語全盤接受），旨在核算齋月、朝覲月和開齋節、古爾邦節的確切日期。這些，同樣被作爲時間概念與漢語夾雜并用。

也有不少日常生活用語來自阿、波語匯，如把“孤兒”叫“雅梯目”〔Ytim〕；“貧民”叫“法格勒”〔Fagir〕；“長者”叫“曬衣赫”〔Sayih〕，“疾病”叫“比嗎勒”〔Bimar〕；“朋友”叫“朵斯梯”〔Dasti〕；“筆”叫“蓋來目”〔Galam〕；“食品”叫“塔阿目”〔Ta 'am〕等等。還有一些搭配合璧的語匯，如“書”或“經”叫“克塔布”〔Kitab〕，以漢文著譯表述者便稱“漢克塔布”之類。

在通行的回族語匯中，還有一種并非外語譯音，而是純以漢字組意的詞匯，一般可以望文生義，但作爲一個具有特殊含意的語匯，僅在回族中流行，如“歸真”是“逝世”的意思，表示人死了是返回真主（安拉）那里，又如“參悟”，指宗教修身中的靜思默想，含有“參禪悟道”之意，可能多少是仿照佛家語構成的詞匯；又如在相互交往中對某事同意或認可叫“口喚”等。還有一些詞匯如“知感”、“贊念”之類，來自阿訇宣講的經堂口語。

看來，散居全國的回族群衆通用漢語是歷史發展的必然趨勢，遠在元初，東遷入華的回回人分布各地，想保持通行一種共同的回回語也不可能。因此，在元世祖至元廿六年（1289年）才始創“回回國子學”，聘請精通亦思替非文字的回回人益福的哈魯丁〔Iftkhar—al—Din〕擔任教授，培養翻譯人員①。可見遠在七百年前，回回人早就失去保留祖籍語言的基礎；要在

① 《元史》卷232《選舉志·學校》（中華書局校勘本，第七册2028—2029頁）。“亦思替非”文字是當時來華的西域回回人使用的畏文之一。

各地扎根，安身立足，休養生息，改用漢語已勢在必行。這是一種進步的表現，它對回回民族在各方面的發展，起積極促進的作用。

回族人盡管没有一整套自成體系的獨特而統一的語言文字，但大量的阿、波語匯卻能世代延續、沿襲，歷千百年而不衰。回族群衆，迄今仍掌握運用數以百計的大量顯示回族語言特色的詞匯，伊教所起的媒介作用，恐怕誰也不會否認。

八、從心理意識研究

回族群衆的民族感情、民族意識、民族自尊心，或共同心理素質，跟伊教意識的長期影響密切相關

關於回族的共同心理素質問題，需要在實踐上廣泛、深入、反復地從事社會調查，在理論上認真、細致、專門地進行集體探討，非筆者的水平和能力所能述及。在這個小標題下只準備概括地、泛泛地談談回民群衆的一般特點，似乎與伊教影響不無相關。

例如一般被視爲近乎"狹隘"保守的回族内部的合作相親、緊密團結，這一特點，與伊教的經典《古蘭經》和《聖訓》的召喚有關，如《古蘭經》第三章第 103 節中有：

"你們應當全體緊抓住安拉的準繩，你們不要分裂！……"

這是一段常被廣泛引用的名句，至於它之能被接受領會，除對宗教的虔誠外，還因爲回族人總是散居一隅，處於少數地位，有時不免受到孤立、歧視、嘲弄，如不抱成一團，就會受欺凌、侮辱。况且，在街巷、村寨的有限範圍内，左鄰右舍總是禍福相關，甘苦與共。再加上社會圈子較窄，只能内部自相婚配，通過結姻嫁娶，彼此非親即故，親上加親，焉有不精誠團結之理？

接受《古蘭經》，也就自覺而又自然。

再如回族人的勇武好斗、頑强反抗，這個特點同樣有教義灌輸、熏陶和歷史環境迫使的原因。如《古蘭經》中有：

"你們要爲主道而抵抗向你們進攻的人……"（第二章第 190 節）

"……誰爲主道戰斗而犧牲，或獲勝，我將賜以優厚的重賞"。（第四章第 74 節）

類似的經文較多。在封建皇朝統治時期，特别是清代，回族人民屢遭屠殺血洗，起因或導火綫有不少是宗教信仰被歧視凌辱，生活習慣被踐踏破壞，或回民被官吏折磨虐待，才引起糾紛冲突，而清廷的瘋狂鎮壓，只會更燃起回民反抗的怒火，致使事態擴大。在這種生死存亡的危急關頭，除頑强抵抗外，别無他路，因而遵從古蘭經的意念更堅決，"爲主道戰斗而犧牲"的情感更熾烈。整個民族被激怒，連本來宗教意識淡薄的人也憤然而起，以衛道護教的姿態冲上火綫。在與清廷斗爭中，回族人民的損失和犧牲是慘重的，有時，也會被與清廷暗中勾結的、或中途變節的個别回族上層人物所出賣、誘騙、利用。但慘痛的教訓，血的事實，卻使回族性格更倔强，斗志更堅決。必須看到，回族群衆奮起反抗是由於反動統治者傷害了他們的民族感情；居心叵測的個别回族上層人物撈取資本，是利用了這種民族感情；而屢遭挫折、百折不撓的回民之能斗爭到底，也是爲了維護這種民族感情與民族尊嚴。在這種民族感情中，蘊涵着宗教情感的因素，這是不言而喻的。

九、從慣用名稱琢磨

習慣上把伊斯蘭教稱為回教，雖不貼切，但既是自稱，又是他稱，舉世公認，亦反映了伊教與回族之依存關系

正如本文開頭所説，由於我國有十個民族信仰伊斯蘭教，把它譯爲“回教”不甚貼切、精當。但“回教”之稱，由來已久，流通極廣。既是自稱，又是他稱；國内這樣稱，海外華僑或漢文出版物也這樣稱。解放前和解放初期的報刊書籍亦如是稱呼。在學術界，研究伊斯蘭教的漢族、回族學者如陳垣、白壽彝、馬堅等，在其撰述譯作中，都稱之爲“回教”，可見即使稱爲“回教”，也有相當普遍的社會基礎，和有案可稽的文獻資料參證。

如果認爲最好還是音譯成“伊斯蘭教”更妥貼，誰也不會反對，譯名總是越精確越好。但如果認爲譯作“回教”便是個嚴重錯誤，鄭重其事地要去“糾正”，則大可不必。正象大理石因我國雲南大理盛産此項變質岩而得名，但它并非中國所獨有，國際通用的英語名稱爲 marble，但漢譯作品中仍譯爲“大理石”，誰也不會去追究較真兒，或誤以爲是中國出口的特産。因之，把伊斯蘭教譯爲“回教”，用不着大驚小怪。

至於“回教”之稱，既然由來已久，非自今日始，漢語辭典中已單列爲詞目，可見仍在通行。而且，對它的解釋也不能片面地理解爲是指回族人所奉之教，維吾爾族不是古稱“回鶻”嗎？本此，“回教”的“回”字也應該有它的“股份”。

曾見有文章嚴肅指出稱“伊斯蘭教”爲“回教”的謬誤，號召大家都糾正這個偏差，也不知何所根據。其實，且不説解放前的出版物有“回教”之稱，就是在解放後正式出版、通行全國、全世界的書籍，也分明用“回教”的字樣，即以影響最大的權威性的經典著作《毛澤東選集》第三卷《論聯合政府》爲例，就有：

“根據信教自由的原則，中國解放區容許各宗教存在。不論是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教

徒們遵守人民政府法律，人民政府就給以保護。……”①

毛澤東的這篇著作，是1945年4月在黨的七次全國代表大會上的政治報告，但在解放後多次重印、再版時始終保留“回教”字樣而未改動，怎麼能說伊斯蘭教爲“回教”會是原則性錯誤而必須糾正呢？

伊斯蘭教之被稱爲“回教”并爲廣大群衆所熟知，正好說明它跟“回族”之間有密切聯系，或依存關系。不妨這樣說，於十三世紀初開始融合而逐漸形成的一個新民族因信仰“回教”而被稱爲“回族”；或者說，從天方傳入我國的“伊斯蘭教”因受到通用漢語的回回人信奉而被漢譯爲“回教”。這樣理解，當然不是要把“宗教”和“民族”的概念劃等號，只是說明二者的相互聯系。因爲從名稱上琢磨，既然“伊斯蘭教”與“回教”是同義語，就不難看出它跟“回族”之間有很深的緣分。

結　束　語

以上試從九個方面探討伊斯蘭教對回族形成的影響和作用。一個民族的形成，包括回族在內，當然離不開經濟和政治的原因，例如回回群衆長期的社會活動特別是生産活動爲其發展、壯大奠定了物質基礎。又如回族能形成民族共同體的政治原因在於它的發展和融合過程中，在各個歷史時期既有過順利生存的社會條件，又有過被迫害的復雜逆境，促使其民族共同心理狀態的形成，并使其凝聚力、向心力爲之增强。但就回族的特殊情況而言，我認爲伊斯蘭教的因素和影響，對回族形成是起主要的、決定性的作用。無論從任何角度看，回族的任何特徵，都不能完全擺脱伊斯蘭教的因素而單獨存在。

---

① 見《毛澤東選集》1—4卷合訂本第993頁。

而且，我還認爲伊斯蘭教在我國的影響是不可低估的，至少是：(1) 它既使遍布全國、通用漢語、由若干民族融合的穆斯林形成一個新的民族共同體——回族（回族人口現在已居我國少數民族人口第二位）；(2) 它又使本來信仰其它教的早已形成共同體的民族——例如維吾爾等族，放弃其原有信仰，而全部改奉伊斯蘭教；(3) 在五十多個兄弟民族中，竟有十個民族受到它的影響，跟它有密切聯系；而且在十個民族以外，其它民族中也有穆斯林。

至於原因何在？不是本文所論述的範圍。但這個問題，很值得歷史學家、民族理論工作者、宗教問題研究者重視。

此外，還有幾個問題需要附帶説明。限於篇幅，只能列舉要點，將來有機會再作具體申述、補充。這里只是概略交代幾句，以防引起誤會：

(一) 雖説回族的“先民”是唐、宋之際來華的穆斯林，但絶不能把已融合爲民族共同體的回族人視爲异族人或外國人。因爲它早已演變、發展爲中華民族中的組成部分之一。回族人的祖國只有一個，就是中國。伊斯蘭教一貫提倡并强調熱愛自己的祖國，它的先知穆罕默德説過：“愛國是‘伊嗎尼’〔yiman〕的一部分”。伊嗎尼的含義是“堅定的信仰”。因此，衡量一個穆斯林是否虔誠的標準之一，包括愛國的内容在内。任何一個穆斯林都應該有鮮明的祖國觀念，都應該是堅定不移的愛國主義者。所謂“回回無祖國”，以及回回“爭教不爭國”的論調，都是荒誕無稽的。

(二) 雖説回回民族在發展過程中確實曾經有過自己的語言文字，但在它通用漢語以後，就不復存在漢語以外的、回族内部統一的語言文字。至於回族穆斯林在宗教生活中使用的阿拉伯語和波斯語，是外國語，不屬於中國少數民族語的範疇；被回族群衆吸收的一些阿、波語匯夾雜在漢語中使用，實際上是

外來語，就象漢語中通常習見的“沙發”、“康拜因”等詞匯源於外語一樣。這種現象，在世界各國、各民族語中都普遍存在。因此，回族的語言文字是漢語，回民要提高自己的知識文化水平，在“四化”建設中作出貢獻，就必須首先學好漢語。選擇并攻讀外語中的阿、波語以促進國際交流乃至研習伊斯蘭教歷史、文化、教義是無可非議的，但絶不能對學好漢語抱偏見，更不能片面地把漢語説成只是漢族而不是回族的語言。語文是人類交流思想的工具。不同的民族甚至國家可以使用相同的語言，例如英吉利和美利堅民族都使用英語；反之，宗教意識相同的民族并不見得使用統一的語言，例如我國十個信仰伊斯蘭教的民族各有各的語言；在把伊斯蘭教奉爲國教的國家，也并不都使用阿拉伯語，例如伊朗、巴基斯坦、土耳其、印度尼西亞等等，也有各自的語言，這是顯而易見的事實。

（三）雖説中國的回族與伊斯蘭教有密切聯系，但兩者仍然有嚴格區别，概念上不能混淆。信仰伊教的中國人不一定全是回族，甚至包括一些通用漢語只會説漢語的穆斯林也是如此，因爲他可能是在内地長大的、祖籍是新疆地區的維、哈等族人，或别的民族選奉伊教的人；同時，回族人也不一定全是穆斯林，因爲信仰畢竟是思想意識方面的反映，完全決定於個人的抉擇弃取。因此，盡管從歷史上看，伊教對回族的形成起了不可忽視的巨大作用，但在現實生活中，不能也不應硬把民族與宗教捆綁一起，混同爲一體。回族群衆中的穆斯林的宗教信仰應該受到尊重，他們正常的宗教活動也應按憲法給予保護，任何人不能歧視或凌辱；回族群衆中的無神論者不願意信仰伊教，也應該尊重他自己的意志和決定，任何人不能干涉或强制，這些人雖不是伊斯蘭信徒，但他們必定是穆斯林的後代，事實上，也只有承認自己的祖先是穆斯林的人才有可能自稱回族，因此，他們仍然無可置辯地是回族人。教籍與族籍，是兩回事，絶不可

劃等號。

（四）雖説某些兄弟民族成員中確實出現并存在信奉伊斯蘭教的群衆或集體，但他們似乎不是或暫時不能算回族，因爲選擇、放弃或改變宗教信仰，并不意味着連民族成份也必然相應地隨之改變，比如雲南省西雙版納地區就出現這樣的傣族村寨，居民基本是傣族血統，操傣語，着傣服，但信伊教，從回俗，有清真寺，齋拜虔誠。又如青海化隆回族自治縣卡力崗地區，有一部分被視爲“昔藏今回”的群衆，使用典型的藏族安多方言，保持着濃厚的藏族習俗，祖先原奉喇嘛教，現在卻是虔篤的伊斯蘭教教徒，跟周圍的回族群衆一樣。這種情況特殊的居民，光在德恒隆和阿石隆公社，就有八千四百多人。像這一類本是傣族、藏族成員的穆斯林，年深月久，數代相承，通用漢語之後，很可能跟回族越來越接近，或融合到回族之中。目前已有人稱他們爲回族，他們的族籍應如何評定判斷，仍有待於討論。

林　松

鄭和的伊斯蘭教信仰剖析

人們都確認七下西洋、舉世震驚的著名航海家鄭和（1371—1433，一説卒於1435）是回族人，但關於他的宗教信仰，卻存在種種説法。至今出版的一些書刊中，多有説他是佛教徒者；而且，在他的遠航歷程中，跟道教也有緊密聯系。當然，亦有充分的資料反映他是穆斯林。

鄭和究竟信仰什麼宗教，人們各執一端，結論互异，但又確實各有所本，言而有據，決非無稽之談。因此，也就有探討的必要。

一、“奉佛”説的憑證

不妨先從鄭和是否信佛談起，因爲這是流傳久遠的説法。爲什麼有人把鄭和視爲沙門弟子？從文獻資料探本溯源，主要根據有三：

1. 鄭和自稱奉佛，且有法名

明初刻本《優婆塞戒經》卷七後所附《題記》，一開頭便自稱“大明國奉佛信官内官太監鄭和，法名速南吒釋，即福吉

祥”[①]；又如永樂十八年（1420）歲次庚子五月吉日鄭和題記的《施印大藏經發願文》，開頭亦有類似的自稱[②]。比這兩個題記更早的是永樂元年（1403）癸未秋八月二十又三日姚廣孝題記的《佛説摩利支天經》，曰：“今菩薩戒弟子鄭和，法名福善，施財命工部刊印流通，其所得勝報，非言可盡矣。一日懷香過余請題，故告以此”[③]。

從上引三例，可知鄭和既自稱爲“奉佛信官”，又被稱作“菩薩戒弟子”，法名叫“速南吒釋”、“福吉祥”或“福善”，即梵文名、漢譯名兼而有之。

2. 鄭和曾施財印造佛經分送各大禪寺

據所見資料，施印最早的可能就是永樂元年姚廣孝爲之題記的《佛説摩利支天經》。印造最多的是《大藏尊經》，曾分別“奉施喜舍”當時國内各大禪寺“流通供養”，其中有：南京牛首山佛窟禪寺、鷄鳴禪寺、北京皇後寺、靜海禪寺、鎮江金山禪寺、福建南山三峰塔寺、天界禪寺毗盧寶閣、雲南五華寺以及南京的無梁殿靈谷禪寺等等。“奉施喜舍”的時間在永樂五年（1407）至宣德五年（1430）前後二十多年間[④]，正是七下西洋的年代，且“發心”年月多在每次遠航待命之際。據鄭和題記所載：“陸續成造”施送各寺的《大藏尊經》，“計一十藏”，每藏“六百三十六函，通六千三百六十一卷”[⑤]，卷帙浩繁，規模相當可觀。

---

① 參見鄧之誠《骨董瑣記全編·骨董三記卷六·鄭和印藏經》。這個題記，是鄭和施財刊刻印造大藏尊經、喜舍國内各大名寺流通供養的説明。從時間看，是宣德五年（1430年）後題的，但所施財印造的若干藏經中，最早的一藏在永樂五年（1407年）。

② 這《發願文》附刊於鄭和施舍雲南五華寺的一部大藏經（南藏本）叙字三號《沙彌尼離戒文》卷末，系1951年雲南省圖書館整理古本佛經時發現的。

③ 轉引自馮承鈞《瀛涯勝覽校注·序》（中華書局1955年版）。

④ 同前頁注①。在《伏婆塞戒經》卷七後《題記》中，分述了奉施年月及寺名。

⑤ 據正統五年（1440年）十一月《御制大藏經序》所載數字，見《明英宗實錄》卷73。但鄭和《施印大藏經發願文》則謂，大藏經一藏，“計六百三十五函”，相差一函。

鄭和如此樂善好施，印造藏經，捐贈南、北兩京及各地禪寺寶閣，有案可查，後人便據此作爲鄭氏信佛之旁證，不難理喻。

3. 鄭和於遠航途中布施過外國佛寺

據清宣統三年（1911）發掘於斯里蘭卡加里（Galle）鎮的一塊《布施錫蘭山佛寺碑》記載，鄭和、王貴通等於永樂七年（1409）歲次己丑二月甲戌朔日布施於這座佛寺大量財物，包括"金銀織金、紵絲寶幡、香爐花瓶、表里燈燭"等財貨及宗教用品。這塊高四尺五寸、寬二尺五寸的石碑，刻有漢文、波斯文和塔密爾文三種文字。以漢文爲主，居右，塔密爾文在左上方，波斯文刻左下方。碑上刻載着布施財物的名目和數量①。

順手翻檢一下鄭和的隨從通事（翻譯）馬歡所撰《瀛涯勝覽》對"錫蘭國"的介紹，可知在這個跟佛教因緣極深的古老國度，有關佛祖的傳聞頗多，諸如："昔釋迦佛過海，於此處登岸，脱衣入水洗澡"；"海邊山腳光石上，有一足迹，長二尺許，云是釋迦從翠藍山來，從此登岸，腳踏此石，故變焉。中有淺水不干，人皆手蘸其水洗面拭目，曰佛水清淨"；又如在左側佛寺中，"有釋迦佛混（一作"真"）身側卧，尚存不朽，其寢座……甚是華麗，有佛牙并活舍利子等物在堂，其釋迦涅槃，正此處也"；以及"國王系瑣里人氏，崇信釋教"等等。鄭和途經這個佛教氣氛極其濃鬱的釋國淨土，布施財物，刻碑立石，禮儀隆重，必然引人注目，似乎又爲鄭和奉佛增添了新的例證。

看來，援引上舉三端以證實鄭三保是沙門弟子，材料很"硬"，好象難予置辯。尤其是他本人早有"奉佛信官"之稱，有"釋"味極濃的法名爲據，更不易駁倒。然而，又該如何理解鄭

---

① 此碑保存於科倫坡博物館内。漢文計二百三十三字，僅有一字湮滅不可辨認。這是鄭和第二次遠航途中，經錫蘭國時布施的。

和跟其它宗教同樣有密切聯系的現象，從而準確地判斷其真正的宗教信仰呢？難道鄭和對當時流傳的各種宗教是兼收并蓄、全面汲取、有教必奉嗎？

二、“崇道”說的依據

再看一下鄭和跟道教（更確切地說是媽祖教）的聯系。

這方面的文獻資料，幾乎貫串於整個遠航歷程中所謂“天妃”的傳聞方面。

1. 遠在七下西洋之前，鄭和就禱祝過“神妃”。

永樂元年（1403），鄭和奉命出使暹羅國（泰國），據《敕封天後志》記載：

> “……（航船）至廣州大星洋，遭風將覆，舟人請禱於神，和祝曰：‘和奉使出使外邦，忽風濤危險。身固不足惜，恐無以報天子。且數百人之命，懸於呼吸，望神妃救之。’俄聞喧然鼓吹聲，一陣香風，飄飄來，宛見神立於桅端，風恬浪靜……。”

這一段離奇縹緲的神話，跟海上遇風浪而幸免於覆没的現實相聯系，并被利用爲請求“敕封天後”的緣由，倒不難理解。但它也確實記述了鄭和念念有詞的禱祝，因而，把鄭和視爲在這種特定環境中也曾崇奉道教，亦可謂事出有因，查有“實據”。

這件事，發生在鄭和第一次奉敕通使西洋之前兩年。

2. 在七下西洋歷程中，神妃“庇祐”之說貫穿始終。

零星散見的記述不少，如《天後聖母聖迹圖志全集》卷一中有：

> “永樂七年（1409），欽差太監鄭和往西洋，水途適遇狂飆，禱神求庇，遂得安全。歸奏上，奉旨差官致祭。……本年又差内官張悦慶賀送渤泥國王回，舟中危急，禱神無

恙。歸奏，奉旨差官致焯，賜傳詣湄山致祭，加封護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃”。

這幾起海上脱險的事例中，有鄭和；奉旨到湄山“致祭”的人中，也有鄭和。從時間上看，鄭和的這次脱險，是在第二次下西洋的航程中。

楊俊説《湄洲嶼志略》卷二《祀典》中也有類似的記載：

“滋遣鄭和等道涉江海，往返諸番，惟神有靈，默加祐助，俾風波無虞，大船利涉，浮達之際，咸賴永綏。特以牲醴祭告，神其饗諸。”

這是宣德六年（1431）在湄洲天妃廟的祭詞，時間在第六、七兩次遠航之間，主祭人又是鄭和。祭詞中“俾風波無虞、大船利涉”、“咸賴永綏”等等，是對未來一次即最後一次遠航的禱祝與期望。

3. **在福建長樂發掘的碑文中，“天妃靈應”説更為人所共知。**

這塊碑石，是宣德六年仲冬吉日，鄭和第七次奉使遠航前建立的，碑額篆刻“天妃靈應之紀”字樣，碑高四尺三寸，寬二尺一寸，共1168字。公元一九三一年當時長樂縣知事吳鼎芬從舊堵中刨出，移至長樂縣公署内。碑文刻載着前六次往返年代及主要經歷，具體、形象地描述了遠渡重洋歷經的艱難險阻，某些材料甚至可以補充或糾正官修《明史》的不足與訛誤，具有很高的文獻價值。

碑文概括了遠航規模和旅程：“大小凡三十余國，涉滄溟十萬余里”；描繪了與驚濤駭浪搏斗的氣勢，并着重渲染了天妃的“靈應”：

“……觀夫海洋，洪濤接天，巨浪如山；視諸夷域，迥隔於烟霞縹緲之間。而我之言帆高張，晝夜星馳，涉彼狂瀾，若歷通衢者，誠荷朝廷威福之致，尤賴天妃之神護祐

之德也。神之靈固嘗著於昔時，而盛顯於當代，溟渤之間，或遇風濤，即有神燈燭於帆檣，靈光一臨，則變險爲夷，雖在顛連，永保無虞。及臨外邦，番王之不恭者，生擒之；蠻寇之侵略者，剿滅之。由是海道清寧，番人仰賴者，皆神之賜也。神之感應，未易殫舉，……神之靈，無往不在，……人能竭忠以事君，則事無不力；盡誠以事神，則無禱不應。和等上荷聖君寵命之隆，下致遠夷敬信之厚，統舟師之衆，掌錢帛之多，夙夜拳拳，惟恐弗逮。敢不竭忠於國事，盡誠以神明乎！……是用著神之德於石，并記諸番往回之歲月，以貽永久焉。……”

碑文把遠航中戰勝風濤、制服頑敵、化險爲夷等一系列勝利，都歸之於天妃神女的護祐。在回顧前六次遠航時，亦多有“神兵陰助”、“賴神顯應知覺”、“賴神默助”等字樣，在第七次待命起碇之際，又“思昔數次皆仗神明助祐之功”，特爲此“勒記於石”。

這塊迄今已五百五十余年的碑文，集中、突出地反映了道教的宗教意識對遠航寶船成員的影響。跟它相印證的還有《婁東劉家港天妃宮石刻通番事迹碑》。劉家港天妃宮，在江蘇省太倉縣濟河鎮新華街，《通番事迹碑》已去向不明，但碑文還能在明人錢谷編撰的《吳都文粹續集》中查到①。全文共732字，比《天妃靈應碑》少436字，但内容大同小异，同樣陳述歷次出使梗概；在描述風濤襲擊和蠻寇侵掠時，同樣感戴天妃之靈應。立碑時間也在宣德六年歲次辛亥，只是文中個别年代稍有出入，署

① 見《吳都文粹續集》卷28《道觀》。

名人數略有增減[①]。這些資料中所提到的“神妃”、“天後”或“天妃”，究竟指的是什麽神？據《福建通志》的記述，是宋代人林氏之女：

> “〔天〕後，林姓，世居莆之湄洲嶼。宋都巡檢林願第六女。始生時，地變紫，有祥光异香。長，能乘席渡海，乘言人島嶼間。宋雍熙四年（987）二月十九日升化。是後嘗朱衣飛翔海上，里人祠之。宣和癸卯（五年，1123），給事中路允迪使高麗，中流震風，七舟俱溺，獨路所乘，神降於檣，安流以終。使還奏報，特賜順濟廟號。……”

可知“天妃”是一個生長於海濱、對海洋及水性諳熟而被神化的女子。她的奇迹最初是民間傳説，爲濱海漁民津津樂道，後來由於朝官路允迪奉使出海遭遇風浪，群舟盡覆，僅有他所乘的船只得以脱險生還，便對這民間傳説深信不疑，奏請皇帝賜號加封。而一經朝廷敕封，修祠建廟，影響便越來越深，事迹也越傳越神，善男信女也越來越多，甚至造成一股“航海安全、唯天妃是賴”的氣氛。在航海中險遇風濤、逢凶化吉、幸免於難的人們，余悸未消，便深謝天妃之陰庇默祐。宋、元以來直至明、清，不少封建帝王都對天妃敕封賜號，如在《福建通志》中，緊接着上述引文之後，就列述了類似概況。光是南宋皇朝，在高宗紹興年間、孝宗乾道和淳熙年間、寧宗慶元和開熙年間以及理宗景定年間，這一百多年中，就加封、累封、特封過“崇福夫人”、“靈惠妃”等一系列封號。在元代，也由於“海漕得神　，賜額靈濟”。明代對天妃的封賜更不必説，永樂

---

① 兩塊碑文所述第四次遠航，起程年代有一字之差：長樂靈應碑爲永樂十一年，太倉通番碑爲永樂十二年。第七次出發前駐泊待命的時間，前者爲宣德六年，後者則爲宣德五年。靈應碑署名者共十二人，通番碑只有七人，共少五人。兩碑相同者爲：正使太監鄭和、王景弘，副使太監朱良、周滿、洪保、楊真、張達（張達在通番碑中官職爲左少監），共七人。靈應碑中另外五個人是：副使太監李興、吴忠，都指揮朱真、王衡，以及正一住持楊一初。

年間尤爲突出。至清代，光是康熙年間就一封再封，初封爲“普濟天妃”，兩三年後又加封“天後”。可見海神天妃之説，在一定的歷史階段特别是在濱海城鎮，在航海生涯中，具有相當廣泛的影響。

鄭和遠航前後，福建、江浙沿海各地，對天妃奉祀尤盛。而這一帶的港口又是艦隊停泊待命、起航返還的重要基地。由於《天妃靈應碑》的建立者，以正使太監領銜，鄭和名列首位，人們也就以爲在鄭和的思想意識中，亦蘊含着崇奉道教的因素。

三、對“三寶”的望文生義

還有一個容易産生鄭和奉佛崇道的誤會之特徵，是鄭和被稱爲“三保”，不少史料中又寫成“三寶”，而按寫爲“寶貝”之寶去理解“三寶”的含義，這個詞匯又恰恰跟佛、道有不解之緣，因而很自然地會將這一人名跟兩個宗教相聯系。例如：

1. **“三寶”是佛教慣用術語。**[①]

它的概念是：

(1) 通常指佛（佛教創始人釋迦牟尼，或泛指所有的佛）、法（佛教教法）、僧（宣揚佛法的僧衆）爲“三寶”。

(2) 也用以表示耆那教所指的三條解脱道路，内容是：正智、正信和正行。耆那教[②]是産生和流傳於南亞次大陸的宗教，自稱是最古的宗教。

2. **“三寶”這個術語亦廣泛應用於道教教義。**

其所含内容不盡一致，如：

---

① 梵文爲 Trirarna。

② Jaina 的音譯，原意爲“勝利者”、“修行完滿者”，是創教人筏馱摩 Vardhamana 的稱號，（相傳於公元前六至五世紀之間出生於古印度吠舍離一個王族的家庭）是産生和流傳於南亞次大陸的宗教，自稱是最古的宗教。

(1)《老子》中的“三寶”：“一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先”。

(2)《道教義樞》中的“三寶”：“一者道寶，二者太上經寶，三者大法師寶”。略稱爲“道、經、師”三寶。

(3)《道機經》中的“三寶”：“天有三光日、月、星，人有三寶三丹田”（丹田又存在種種解釋，略）。

(4)道教的修煉功夫以元精、元氣、元神爲内三寶，以耳、目、口爲外三寶。

關於“三保”或“三寶”這個人名，另外還有一些言之成理的、似是而非的、穿鑿牽强的説法，且不逐一詳舉。這里着重説的，僅僅是“三寶”字樣涉及一系列佛教和道教的概念、術語，或多或少，似乎也給鄭和奉佛崇道之説提供了不無小補的幫助。

四、“伊斯蘭教”説的事例

鄭和跟伊斯蘭教的聯系，更爲密切，淵源尤深。

1. **出身於伊斯蘭教“哈只”世家，受過熏陶和影響。**

據雲南和南京兩地流傳的家譜所載，鄭和是元初累官至雲南行省平章政事、追封咸陽王的賽典赤·贍思丁之第六世孫。這一記載雖然無人提出异議，但仍有待於尋求更多的有力佐證，姑置勿論。至於鄭和的祖父與父親，都是虔誠的穆斯林，是曾到麥加朝覲的“哈只”，則是肯定無疑的，有他父親的墓碑《故馬公墓志銘》可查考。

馬公墓在鄭和故鄉雲南省昆陽縣（今并入晉寧縣）城東門外，原距城門僅百步之遥，現已在這里辟建鄭和公園并正式開放。墓志銘是永樂三年（1405）端陽日由當時的禮部尚書兼左春坊大學士李志剛撰寫的，當系鄭和第一次奉使遠航前夜對他

的懇托①。銘文一開始即稱其父與祖皆“哈只”，看來，李志剛不一定懂得“哈只”的含意，誤爲人名。鄭和出生在這個哈只家庭，必會受到宗教氣氛的熏陶，盡管他少年時代就於戰亂中被擄并送至燕王藩邸，對伊斯蘭教常識知之不多，但從他後來的很多活動，都能看出伊斯蘭教對他的影響。

由於首次遠航已整裝待發，他没來得及親自送銘文還鄉并參與追祭立碑儀式，但也能窺測這是他在遠離祖國之際所縈懷惦記的、非了卻不可的一樁心事。從銘文看，李志剛據鄭和口頭提供的情況，明確提到父親和祖父是“哈只”，詳及父親的生卒年、月、日，可知他確實記得自己是穆斯林的後代。

最能表明鄭和恪遵虔守伊斯蘭教規禮儀的是，刻記在馬哈只碑陰右上角的三行字所包含的内容。三行字的行款格式爲（原文是竪行）：

“馬氏第二子太監鄭和奉
命於永樂九年十一月二十二日到於
祖宗墳塋祭掃追薦至閏十二月吉日回還記耳”

這是第三次遠航歸來後的回鄉記載。這次回鄉，主旨是對“祖宗墳塋祭掃追薦”，時間達四十多天。其具體日期，可推算出不少情況：

（1）這是伊斯蘭教的齋月，鄭和選定此月追薦亡父，在家鄉度過齋戒期。

查永樂九年十一月二十二日，是公元一四一一年十二月七日，回曆（伊斯蘭教希吉來曆）八一四年八月二十日，距齋戒的賴買丹月大約還有十天。選擇這個日期回鄉念經上墳，禮拜把齋，顯然是經過核計考慮的。“至閏十二月吉日”才離開家鄉

① 鄭和首次遠航，出發日期是永樂三年（1405）夏六月己卯，見《明史》卷6《成祖紀》。

祖塋，這時，至少已是公元一四一二年一月十七日（即陰曆閏十二月初四）以後，而當年開齋節是陽曆一月十六日，陰曆閏十二月初三，這是穆斯林們最隆重的“爾德吉日”，雖遠道亦須趕赴參加慶祝盛典，鄭和不會在佳節之前便提早離開家鄉，肯定是在家鄉度過開齋節才圓滿結束游墳掃墓之行的。因此，他回到宗教氣氛濃鬱、齋月更趨高潮的家鄉，跟穆斯林鄉親一道沐浴馨香，把齋禮拜，追薦先人，是理所當然的。碑上的“吉日”，指的正是開齋節。

（2）鄭和的父親誕生於齋月。

銘文中記載，鄭和之父馬哈只，生於甲申年（元至正四年）十二月初九日，應爲公元一三四五年一月十二日，回曆七四〇年九月十四日，即入齋後兩個星期。鄭和趕在齋月還鄉追薦，恐怕未必全是巧合。

（3）這時正值他父親逝世三十周年前夕。

馬哈只卒於明洪武壬戌年（十五年）七月初三日，爲公元一三八二年八月十二日，回曆七八四年六月一日。如按伊斯蘭教曆計算，鄭和祭掃追薦時正值歸真三十周年。他首次遠航前夜，就惦記爲亡父撰銘立碑，苦於不能親往參與追薦，直至第三次出使歸來，夙願仍耿耿於心，此番“奉命”祭掃，顯然是奏請獲準，得以了卻心意，一盡人子之道，可見早有規劃盤算。至於先國家而後私、出使返航再祭掃，除忠、孝之類的封建倫理觀念這個一般臣民共有的普遍性以外，追薦時間的選擇和逗留日期的起止，確實具有伊斯蘭教禮儀的特殊性，這是無可否認的。應該說，這正是鄭和信仰伊斯蘭教的主要表現之一。

2. **鄭和曾在泉州回教先賢墓行香，在清真寺祈禱。**

據《泉州靈山回教先賢墓行香碑》記載：

“欽差總兵太監鄭和，前往西洋忽魯謨斯等國公干，永樂十五年五月十六日於此行香，望靈聖庇祐。鎮撫蒲和日

記立”

這一日期，是公元一四一七年五月三十一日，回歷八二〇年四月十四日。泉州（被稱爲“刺桐”城）在唐、宋之際，是西域穆斯林“胡商”、“蕃客”往來頻繁的重要港口，也是伊斯蘭教早期在我國傳播的發祥地。在此定居落户的穆斯林，爲數衆多，子孫繁衍，古老的清真寺建築、西域回回的陵園墳墓以及帶有阿拉伯、波斯文字圖案的浮雕石刻等文物遺迹，數量不少。鄭和在此行香，既反映了他對伊斯蘭教先賢的緬懷景仰，也體現了穆斯林特有的宗教感情。這是第五次遠航出發前的活動。

引人注意的是《行香碑》記立者鎮撫蒲和日（一作“日和”），也是穆斯林，相傳是蒲壽歲之子，著名學者蒲壽晟是他大伯，曾任南宋泉州提舉市舶多年的蒲壽庚是他三叔[①]。據《蒲氏家譜》載，蒲和日“秉清真教，慎言微行，禮拜日勤”，元至正（1341—1368）年間後期，曾跟里人金阿里資助當地修繕清真寺“壯麗”的工程。他曾參與鄭和的第三次遠航，以“奉詔敕往西域尋玉璽有功，加封泉州衛鎮撫司”[②]。到先賢墓行香立碑，姓名之前就是挂的“鎮撫”頭銜。

從這次行香及記立人身份看，所行的當然是符合穆斯林的宗教禮儀。

此外，在最近發現的泉州港史料《西山雜記》中又有新的佐證。這份《雜記》，除記述鄭和等在泉州“選大船百艘”外，還記錄着：“鄭和等……上九日山（在泉州南安）祈風，至清真寺祈禱。滿載陶瓷錦綉布帛，歷漳、潮、瓊崖至古城”。這里所

---

① 蒲壽晟，字鏡泉，號心泉。曾任蒲州知州，著有《心泉學詩稿》六卷，蒲和日是他的二弟壽歲之次子。關於蒲和日系蒲壽歲之子，仲跻榮所撰《鄭和行香碑質疑》提出异議，認爲此人在永樂十五年應爲140歲左右，未見得如此高壽，更不可能擔任鎮撫，疑爲另一人，很有道理。

② 張玉光、金德貴：《報告發見蒲壽庚家譜經過》（《月華》1940年1—3期）。

述的“造船”與“祈禱”，時間是在首航之前，比在靈山先賢墓行香要早十幾年。①

3. **鄭和在遠航中，吸收了一些穆斯林成員參加出海。**

在歷次遠航的浩蕩行列中，少則二萬七千余人，多則超越三萬人，文武齊備。隨從人員則有官校、旗軍、火長、舵工、班碇手、通事、書算手、醫士、鐵錨工、木匠、搭材匠、水手、民梢人等等，應有盡有。其中就有不可缺少的、起過重要作用的穆斯林，有姓氏和事迹可考者除蒲和日外，還有：

副使太監洪保。這是劉家港碑和長樂碑中都有名可查的人物。據鞏珍《西洋番國志·卷首》所載永樂十九年（1421）十月十六日對內官鄭和、孔和卜花、唐觀保《敕》，提到“今遣內官洪保等送各番國使臣回還，合用賞賜并帶去銀兩段匹銅錢等件”，可知洪保早就跟西洋番國打過交道，并同鄭和共事過。在馬歡所撰《瀛涯勝覽·天方國》中，亦曾記述道：

> “宣德五年（1430），欽蒙聖朝差正使太監內官鄭和等往各番國開讀賞賜，分艕到古里國時，內官太監洪保見本國差人往彼，就選差通事等七人，賫帶麝香、磁器等物，附本國船只到彼，往回一年，買到各色奇貨、异寶、麒麟、駝鷄等物，并畫天堂圖真本回京，其默伽國王亦差使臣將方物跟同原去通事七人獻賫於朝廷。”

這是一次出訪伊斯蘭教聖地麥加的活動。被容許進入愷阿白（天房）并“畫天堂圖真本”者，當然必須是穆斯林。這親自參與并過問此事的洪某，顯然就是副使太監洪保。這次有明確記載的天方國之行，即使没正好趕上一年一度的朝覲期，也該是一次朝天房的活動，一般稱爲“副朝”。

擔任通事的馬歡、郭崇禮。精通阿拉伯語、波斯語的翻譯。

---

① 轉引自莊爲璣《乘風破浪話寶船》一文的引述，見《文史知識》月刊1984年第三期。

馬歡，字宗道，別字汝欽，自號會稽山樵，浙江會稽人。郭崇禮，浙江杭縣人，是多次隨鄭和遠航的穆斯林。馬歡著有《瀛涯勝覽》，是具有珍貴文獻價值的遠航紀實之一。

據明監察御史古樸撰寫的《瀛涯勝覽·後序》介紹：

"……崇禮乃杭之仁和人，宗道乃越之會稽人，皆西域天方教，實奇邁之士也。……二君善通番語，遂膺是選，三隨軺軺，跋涉萬里。自閩之五虎發迹，遂入占城……極通遠大阿丹、天方，凡二十余國，每國寄往非一日，於輿圖之廣者，紀之以別遠近；風俗之殊者，紀之以別得失；與夫人物之妍媸，紀之以別善惡；土地之出產，紀之以別輕重；皆錄之於筆，畢而成秩，其用心亦勤矣……"①

在有關的幾本航海紀實文獻中，《瀛涯勝覽》在反映各國穆斯林的情況方面，遠比費信所撰《星槎勝覽》和鞏珍著述的《西洋番國志》更爲翔實、具體、準確，而且懂行。

費信，也有人說是穆斯林。如金天翮《續雲南通志稿·鄭和傳》言：

"昆山費信，實掌記室。信，亦天方教人。其後著《星槎勝覽》一卷；《天星代行錄》一卷……②"

此外，梁啓超《飲冰室文集》所收《祖國大航海家鄭和傳》亦謂：

"……馬、費二氏，皆回教徒，以能解亞拉伯語言，被命爲通譯；故紀行皆成於其手。馬著出版先，故國名少而記載較詳；費著出版後，故國名多而紀載微簡。……"

但關於費信是否懂阿語，尚待查證。梁任公之說，亦不足全信。因費信亦未見得"能解亞拉伯語言"，他在《星槎勝覽》自序中

① 引自馮承鈞《瀛涯勝覽校注》(中華書局 1955 年上海版)。

② 蘇州國學會刊行《國學論衡》第 5 期，轉引自陳登原《國史舊聞》三分册卷 44 第 541 節。

說：他“歷覽諸番人物風土所産，集成二帙”，并聲明“前集者親監目識之所至也；後集者采輯傳譯之所識也”，而他隨艦的次數比馬歡多，《星槎勝覽》“國名多而記載微簡”，可能正是存在語言障礙以致難予深入了解情況的緣故，雖在第一綫，卻摸不透第一手材料。

西安清真寺教長哈三。據《西安大清真淨寺記》載：

“……永樂十一年四月，太監鄭和奉敕差往西域諸國，道出陝西，求所以通譯國語可佐信使者，乃得本寺掌教哈三焉。……”①

值得注意的是：哈三雖然跟馬歡、郭崇禮等都是通曉“番語”的穆斯林翻譯，但哈三還另外具有宗教專業人員的特殊身份即掌教。這一身份，在伊斯蘭教國家或地區，對發展友誼能起更重要的橋梁作用，可不言而喻。鄭和之特邀哈三隨行出使，既是客觀形勢的需要，也反映了鄭和的宗教感情和艦隊中穆斯林成員的宗教需要。

副千戶沙班。沙班原籍是外國人，曾參與第七次遠航。據《南京錦衣衛選簿》卷 33 載：

“沙班，本名舍班，古里國人，慕德來歸，授爲南京錦衣衛鎮撫，宣德五年，出使西洋，宣德嘉其功勞，升爲副千户，賜姓名曰沙班……”

古里國，在今印度半島卡利庫特（Clicut），據《瀛涯勝覽》記述該地區情況爲：

“……王有大頭目二人，掌管國事，俱是回回人。國中大半皆奉回回教門，禮拜寺有二、三十處，七日一次行禮拜。至日，舉家齋浴，諸事不干，己午時，大小男子到寺禮拜，至未時方散回家，才做買賣，干理家事……”

---

① 這篇《記》爲明嘉靖癸未年（1523 年）“長安葉文舉刻”。

可知是穆斯林聚居區。而舍班這個人名，是阿拉伯語的譯音，伊斯蘭教曆第八月份名稱，亦多用作人名。賜名沙班，發音相近，"沙"字切合漢名慣用姓氏。我國元代回回人中，就有名爲沙班（字子中）的詩人。從原籍與名字看，這個副千户沙班也是穆斯林。

此外，還有一些迹象近似、疑爲穆斯林的人，如寬河衛流官指揮同知名爲"哈只"者，不再贅述。在無名姓可考的下層人員中，肯定還會有穆斯林，例如火夫中必然需要配備穆斯林炊事員，否則，在漫長歲月的漂流生涯中，象哈三掌教這一類飲食習慣特别認真的人，就開不了"清真"伙食。哈三之隨行出航，除對外便於聯絡外，對内也有作用，如在航海中宰牲，才能保證穆斯林成員放心地吃到肉食。又如對航海中以身殉職的回回人，主持伊斯蘭教土葬或水葬殯儀（即舉行"者那則"）等等。這本是一般常識，不難推想。

4. **鄭和曾重修西安清真寺，并奏請重建南京禮拜寺。**

據《西安府志》載：永樂十一年（1413），鄭和重修過位於西安縣東北的一所清真寺。這所寺，原是洪武十七年（1384）尚書鐵鉉（回族人，字鼎石）所修的。至於奏請修復南京清真寺，則是在最後一次遠航前夕的事。據宣德五年（1430）明宣宗的敕書，可知這個奏請已獲"恩準"。敕書後半部分有關的文字是：

> "……得爾所奏南京城内三山街禮拜寺被焚，爾因乞保下番錢糧人船，欲要重新蓋造，此爾尊敬之心，何可怠哉？爾爲朝廷遠臣，既已發心，豈廢爾願，恐爾所用人匠及材料等項不敷，臨期誤爾工程，可於南京内監官或工部支取應用，乃可完備，以候風信開船。故敕。……"①

① 宣德五年七月十六日敕書，見《鄭和家譜》，《宣宗賜南京禮拜寺敕》，及劉智《天方至聖實錄》附錄。

《古今圖書集成·方輿論·職方典》卷661《江寧府都匯考·祠廟》亦有記載：

"……淨覺寺在（江寧）府治三山門內，明洪武間敕賜，宣德年重修，鄭和提請其子孫世守之。"

南京三山街，今名建康路，其寺尚存。引文中所說的鄭和之子孫，是指鄭和的長兄馬文銘之子暘（字恩來）過繼給鄭和所生的後代，在南京和雲南，迄今已傳至二十代以上。"其嗣和者姓鄭，嗣和兄文銘者仍姓馬"①。

鄭和之奏請重建被焚的禮拜寺，并趕在最後一次遠航前完工，更是他對伊斯蘭教聯系密切、感情深厚的有力佐證。

五、諸說之綜覽辨析

以上分述了鄭三保與佛、道、伊斯蘭三個宗教的有關史料，看來，都有難以割裂的聯系。究竟孰先孰後，孰重孰輕，孰主孰次呢？如果確認他信奉某一宗教，又該如何理解他跟另外兩個宗教的聯系呢？

我個人認爲，鄭和主要的或根本的宗教信仰是伊斯蘭教。奉佛崇道，只是表面現象，只是爲適應他所面臨的社會環境。這種適應，并不完全是被形勢所迫，更不是受權力威逼，而是含有在特定條件下他自願隨波逐流的成分，但它們并没有達到導致鄭和放弃或改變伊斯蘭教信仰的程度。他對伊斯蘭的感情是鮮明突出的。那爲什麼會出現上述種種糾纏不清的、跟各宗教交叉聯系的復雜局面呢？這需要從多方面考察、辨析。

1. **從當時宗教形勢看。**

封建皇朝重視和宣揚的，主要是佛教和道教，伊斯蘭教根

① 李士厚：《鄭和家譜考釋》引李廷儀所述（1937年雲南正中書局增訂再版）。

本排不上號。

以太祖朱元璋和成祖朱棣這兩個最有權威的封建者而論，朱元璋本身就是游方僧，他剛登上皇帝寶座的洪武元年（1368），便置善世、玄教二院；六年（1373），度僧道達96，000多人[①]；十五年（1382），從中央到地方普遍設置規模、品秩相等的佛教和道教機構，參見下表[②]：

所屬	機構/職官	佛教 機構	佛教 職官	佛教 人數	道教 機構	道教 職官	道教 人數	品秩（二者相同）
中央		僧錄司	左、右善世	2	道錄司	左右政一	2	正六品
			左、右闡教	2		左右演法	2	從六品
			左、右講經	2		左右至靈	2	正八品
			左、右覺義	2		左右玄義	2	從八品
地方	府	僧綱司	都綱	1	道綱司	都紀	1	從九品
			副都綱	1		副都紀	1	
	州	僧正司	僧正	1	道正司	道正	1	
	縣	僧會司	僧會	1	道會司	道會	1	

可見，把僧、道地位抬得很高，且使之參與政事。當時的大理寺卿李仕魯認爲這是“舍聖學而崇异端”，苦諫不聽，便憤然“乞賜骸骨歸田里”，置笏於地。太祖大怒，“命武士捽搏之，立死階下”[③]。此後，佛、道勢力更加發展。在邊疆地區，僧侶地位也身價百倍，受高封厚賞。例如對烏斯藏喇嘛僧，授爲大國師或灌頂國師，并賜玉印；對國師所舉士官五十八人，亦皆

① 《明會要》卷39《職官十一》。

② 據《明實錄·太祖洪武實錄》卷144及《明史》卷74、75《職官三、四》所載文字編列。

③ 《明通鑒》卷7《紀七》，洪武十五年夏四月。

授職[①]。朱棣“靖難”奪取皇位，“戰守機事皆決於道衍（僧人姚廣孝的法號）”[②]，對佛教更加器重，他本人亦“兼崇其教”。永樂初，短短數年間，烏斯道僧中兩人被封爲法王，五人被封爲王。此外，還封過兩個西天佛子，九個灌頂大國師，十八個灌頂法師，“其他禪師、僧官不可悉數”。

佛、道的經籍及有關撰述，在明代也連篇累牘，其中還有“御制”作品。在《明史·藝文志》中，“釋家”類列有書目115部，共645卷，其中佛經有678函，“御制”者有太祖《集注金剛經》一卷，成祖《諸佛名稱歌》一卷，《普法界之曲》四卷，《神僧傳》九卷[③]。還有仁孝皇後（明成祖之妻，徐達之女）《夢感佛説大功德經》一卷，《佛説大因緣經》三卷。道家著述在“子類”中有56部，267卷。歷經唐、宋、金、元編纂增補，至明代刊行的《正統道藏》和《萬歷續道藏》共達5485卷。道經之外，搜羅有關文集，編爲三洞四輔十二類。朱元璋還御制《注道德經》和《周顛仙傳》[④]各一卷，朱棣有《神仙傳》一卷。——佛、道之被統治者重視，於此可見一斑。

而對伊斯蘭教，既没有設置機構、委任職官，亦未見采編刊刻任何有關的撰述。

佛、道既是統治者所提倡以至奉行的宗教，在宮廷禮儀及各項活動中，處處都能看到它們的影響，在航海生活中，也有較突出的表現。因此，在以鄭和領銜的歷次遠航中，發現一些佛、道氣氛極濃的事例，常有鄭和參與或列其名於首位的記載，

---

① 參見《明史》卷329、331《西域一、三》。

② 《明史》卷145《姚廣孝傳》。

③ 《神僧傳》一書，“專采僧傳中之有神迹者”，自漢至元，凡208人。參見陳垣《中國佛教史籍概論》卷6。

④ 參見《明史》卷299《方伎·周顛傳》。周顛，是元末朱元璋起兵過程中在南昌碰見的一個乞食者，是個“語言無恒”、行踪不定的狂人，後來不知所終。太祖“疑其仙去”而爲之作傳。

并不足爲奇。須知這是封建皇朝派遣的國家使團，不是穆斯林朝覲團。況且，成千上萬艦隊成員，既跟海洋波濤打交道，神妃的傳説跟航行生活又如此緊密而源遠流長，致使神道色彩比佛教更濃，這是不難理解的。

2. **從鄭和身份地位看。**

他跟佛、道的聯系是合乎情理的，也是跟他的處境相協調的。

鄭和雖是“哈只”世家，雖信仰伊斯蘭教，但他的身份首先是、而且主要是宮廷太監，是爲封建皇朝效勞的内官，在七下西洋中又是明朝政府派遣的特使，是個政治人物，而不是宗教家。他的活動，自然要受到這種特殊身份的制約，只不過有些事例，可能出於他自己的抉擇；有些事例則是勢所必然，身不由己。比如他印佛經、送禪寺、稱弟子、署法名，一而再，再而三，看來可能是自覺自願之舉。至於起因或動機，顯然是迎合上意、博取皇帝寵信的手段，因爲成祖朱棣和他的正妻仁孝皇後都虔信佛教。而且，朱棣最賞識的心腹功臣姚廣孝，是個飛黄騰達、紅得發紫的人物。這個大開殺戒的政治和尚，在燕王“靖難”奪取皇位的過程中，跟朱棣“迹甚密，時時屏人語”，幫他“定策起兵”，握有決定“戰守機事”的大權；成祖即位，“論功以爲第一，拜爲資善大夫、太子少保”，經常“呼少師而不名”；後來朱棣“往來兩都，出塞北徵”，特命他留輔太子於京城，連皇長孫也由他“侍説書”①。而“初事燕王於藩邸”的鄭和，從一個很不起眼的普通太監，被提升“累擢”、御賜姓鄭的主要因素，也是“從起兵有功”②，才成爲内官中的重要心腹之一。可知，道衍和尚與鄭三保都是朱棣身邊的人物。鄭

① 《明史》卷145《姚廣孝傳》。
② 《明史》卷304《鄭和傳》。

和要立足安身，就必須從各方面逢迎成祖及徐皇後，也不能無視和得罪那個舉足輕重的道衍。因此，他印造佛經、贊助佛教，正是投其所好的迎合手段之一。但非佛教徒刊印佛經、"奉施喜舍"，總有點不倫不類。終究存在隔膜、距離，於是，便以"弟子"自居。他首次施財刊印《佛説摩利支天經》，特意請比他大三十六歲的長老姚廣孝（1335—1418）題記，顯然也頗有取悦借重的企圖。他的法名，也許正是這"僧錄司右善世沙門道衍"代起的。

因之，稱弟子、用法名、印佛經，很可能是在當時特定環境中鄭和自願選擇的行動。至於遠航途經錫蘭山之布施佛寺，那是國際交往中的友好表示，屬禮節性的活動，絲毫不意味着鄭和是以教徒身份敬佛拜佛。《布施錫蘭山佛寺碑》上的署名，僅有"大明皇帝遣太監鄭和"字樣，就是例證。假若他果真信佛，碑文中除官銜外兼稱弟子法名，豈不更親切？實際上，即使在國内，鄭和稱弟子、署法名，也僅限於印造佛經。可見他爲迎合應酬而自稱沙門弟子，卻未必真正信佛。這樣做，與其説是宗教的原因，還不如説主要是政治的原因。

他跟道教的關系，史料記述雖多，但全都與航海生涯有關，而且僅限於禱祝所謂"神妃"、"天後"。這是沿襲已久的神話傳説，影響很大。數以萬計的出海成員，巴望"風波無虞、人船利涉"，能逢凶化吉，脱險生還，本是不言而喻的共同心理，他們默禱共祝天妃"庇祐"的儀式，以首席官員、正使太監鄭和的名字打頭，更是理之必然；苟非如此，豈不就擅職越權？因此，禱祝禮儀、建祠樹碑之舉，以鄭和名義領銜，更不足以説明鄭和崇奉道教。

如果能從鄭和的身份地位及其處境衡量，便可清楚地看出：鄭和平日與佛教聯系更緊，遠航時跟道教關聯更密，在不同時期，不同場所，各有偏重，這是跟環境時勢的發展相適應的。再

進一步深入探索，便可意識到，似佛似道、亦佛亦道的鄭三保，實際上非佛非道；他既不真正奉佛，也不虔心崇道。

3. **從物色遠航人選看。**

明皇朝選擇、任命鄭和爲七下西洋的正使，自始至終没有撤換更替這個首席官員，重要因素之一，就是看中他的穆斯林身份，看中他出身伊斯蘭哈只世家這個有利因素。

明皇朝遣使通番的目的，雖然存在"成祖疑惠帝亡海外，欲踪迹之；且欲躍兵异域，示中國富强"的説法①。但仔細分析，不盡可信。爲搜索一個生死不明、不知所終的建文帝朱允炆，并且很可能是早已"焚於宫火"的幽靈，何須如此興師動衆，去大海里撈針？而且左一次、右一次，没完没了。至於"示中國富强"以壯皇室聲威的成份，對封建統治者説來，容或有之。但主要目的還是發展以經濟貿易爲中心的對外貿易，互通有無，增進友誼，以適應當時國内社會經濟不斷發展的需要。換句話説，主要是經濟與政治的因素。鄭和被任命爲正使，肩負這一重任，主要也應該從經濟與政治的角度去看問題，去評價他的業績和影響，而不能過多地强調極其次要、微弱的宗教因素。

他之所以被物色、任命，首要因素當然還是他對封建皇朝特别是對成祖朱棣的竭盡忠誠，并取得無可比擬的信任，當然，也由於他具有卓越的膽識才能。但還有一個不容忽視的特殊條件，就是鄭和是信奉伊斯蘭教的穆斯林。

如果説，在首次任命他爲遠航正使時，明皇朝統治者還没意識到這個因素的重要性，那麽，在後來的幾次遠航出海中，這一認識肯定會越來越清晰、越深刻。因此，永樂到宣德年間，從成祖朱棣到宣宗朱瞻基，相距二十五年的七次出海，正使太監始終由鄭和擔任，主帥從未更易。當然，鄭和本是朱棣的心腹，

① 《明史》卷304《鄭和傳》。

永樂年間的六次出海，任命他領銜挂帥，也順理成章。至於宣德五年（1430）的最後一次出海，鄭和已年近花甲，對遣使遠航持搖擺猶豫態度的宣宗，本來就對鄭和抱很大成見[①]，完全可以拿"寡人不敢以先王之臣爲臣"做借口，將他撤職罷免，最後，卻不得不仍然任命這年邁身衰的老臣爲正使，可知鄭和依舊是唯一理想、適宜的主帥。直到這個爲遠航事業"鞠躬盡瘁、死而後已"的航海家中途逝世於古里[②]，我國古代航海史上的這一壯舉才隨之終止。

由於七下西洋所經三十余國，有不少穆斯林聚居區，其中還有以伊斯蘭爲國教者，故任命鄭和遠航出使，有莫大便利。鄭和本人似乎也是在初期遠航實踐中對此有所體會、認識逐步深化的。所以，到後來才感到邀集通曉阿、波語通事隨行的迫切性、必要性，在江南找到馬歡、郭崇禮等回回人，尚覺不足；又道出陝西，特邀有宗教影響的伊斯蘭掌教哈三這一類具有特殊身份的人物，使人員更齊備，組織更完善，收到越來越出色的效果，出現了初期尚未達到的順利局面。因此，盡管遠航使命是爲發展經濟貿易，但由於訪問了許多穆斯林國家和地區，以正使鄭和是穆斯林，又有翻譯、掌教隨行之故，對消除語言障礙、減少感情隔膜、增强友誼聯系，貢獻很大；對完成其經濟

① 參見《明宣宗實錄》卷十六，宣德元年（1426）四月壬申條，"命司禮監移文諭太監鄭和毋妄請賞賜"；宣宗還懷疑工部郎中馮春奏請加賞修造南京佛寺的工匠，是受鄭和背後指使，并諭司禮官曰："（馮）春之奏，必（鄭）和等所使，春不足責。其遣人諭和，謹守禮法，毋窺伺朝廷。一切非禮之事，不可妄有陳情"。類似的一些例子足以證明宣宗對鄭和不僅有成見，而且有戒心，有極端不滿的情緒，甚至扣上了"窺伺朝廷"的罪名，來勢很凶。

② 鄭和卒於遠航途中，《明史》未載。一般認爲公元一四三五年卒於南京。據同治年間《上江兩縣志》載："太監鄭和墓。永樂中，命下西洋；宣德初覆命，卒於古里，賜葬〔牛首〕山麓"。北京民族文化宮保存《鄭氏家譜首叙》謂鄭和出訪三十余國，"亡於王事，歸葬牛首山，賜祭田萬頃"。李士厚一九八三年夏在南京訪問鄭和後裔獲悉，據鄭和十八世孫鄭流紅聞於其祖輩傳說，謂：鄭和死在外國，埋在外國，一個黑臉親屬將他的發辮裝進他靴子里帶回，埋在牛首山……諸說大體相符，似可信。李士厚先生有撰述（油印稿）談及此事。

與政治使命，起了不可低估的輔助作用。怪不得《瀛涯勝覽》中有關各國穆斯林概況的記述，遠比其它撰述豐富、生動、親切。

可以認爲，即便當初首航時任命穆斯林鄭和爲正使并非精挑細擇地篩選，純屬偶然巧合，那麼，後來他自始至終被連續任命，雖經帝王更換而未變易，肯定是必然趨勢。這固然是由於他完成使命出色，堪擔重任，但在一定程度上，穆斯林身份的“磁鐵”作用，是客觀存在的事實。

4. **從有關宗教活動看。**

不難窺知鄭和本人對伊斯蘭教的傾向與信仰，遠比奉佛崇道的記述充分。

宗教信仰本是個人思想意識領域中的反映，是個人心靈深處的一種特殊觀念。一個人是否信教，信什麼教，不能光從表面迹象作判斷。要由表及里，去僞存真，才能抓住關鍵實質。

以鄭和參與的佛、道、伊斯蘭三教的有關活動而論，須看他個人的態度，看他如何具體對待和處理所面臨的有關事件。

例如對於佛教，如前所述，印造佛經，求人題記，并非崇奉釋祖，而是逢迎皇上，籠絡道衍。在國外，布施佛寺，也是政治色彩濃於宗教因素。再查他先後二十二年間陸續刊印的十來次佛經，年代雖不同，但“發心印造”日期多在三月十一日，可知是有意選擇這一天。而在佛教史中，這日期既非釋迦佛祖誕辰，也查不出是什麼隆重節日。這很可能跟成祖或仁孝皇後的什麼紀念日相關[①]。總之，既非宗教節日，必含世俗意味，不能成爲“奉佛”的佐證。但他回鄉祭祖，卻是選定伊斯蘭教齋期。兩相對照，一目了然。

---

① 查《明實錄·太祖實錄》卷130洪武十三年三月壬寅日（即十一日），是“今上之國”的日子，即燕王朱棣就藩北平之日。這一天是公元一三八〇年四月十六日。鄭和當時約十歲，是否已入燕王府仍待考。刻印喜舍佛經多在三月十一日之緣由所在，一時難以剖斷，但不排除紀念燕王就藩或鄭和在是年入王府的可能性。

再如對於道教，僅限於遇風浪之際的禱祝儀式，且并非鄭和授意、部署，文獻資料中清晰可辨。比方永樂元年往暹羅國"遇風將覆"那一次禱祝，分明有"舟人請禱於神"的記載；"歸朝復命"以後，則是"奉旨遣官整理祠廟"，或奉上意，或從下請，皆非鄭和本意。至於那塊長樂天妃感應碑，雖然鄭和名列首位，但在正使、副使、都指揮等一長串名單之後，也明明白白刻着"正一住持楊一初稽首請立石"的字樣，更足以證明首倡建碑者決非鄭和。如果再從當時與佛、道相關的這兩個上層人物去推想，問題就更明朗，這兩人是：

(1) 爲佛經題記的僧錄司右善世道衍（佛教）；

(2) 請建碑立石的正一住持楊一初（道教）。

正是由於這佛道兩教頭面人物的贊許或請求，才會出現鄭和跟佛、道發生如此重要并載入佛經、碑石的聯系。可見社會的、應世酬俗的因素爲主，宗教的、意識形態的因素則不足道。

反之，對於伊斯蘭教，倒能看到鄭和個人主動的意念和選擇。例如在泉州回教先賢墓行香，純屬私人活動，跟在艦只上舟人請禱或集體默祝的儀式顯然有公私之別，不可混同。再有，召聘馬歡等，如果僅表明出訪需要通曉"番語"的翻譯，那麼，特邀掌教哈三，顯然就有宗教因素及感情蘊涵其中。至於還鄉游墳、度過齋月，穆斯林的本色更突出。特別是在最後一次遠航前，冒着風險向對他懷疑、戒備的宣宗奏請重建被焚的清真寺，更說明他晚年對伊斯蘭教的感情有增無減，遠勝往昔。

5. **從辨析"三寶"緣由看。**

"三寶"這個名字雖有多種解釋，與宗教術語有關。但都不能視作奉佛崇道的依據。

鄭和之被稱爲"三保（寶）"，究竟是乳名、昵稱，還是小字、雅號？是在襁褓中家長的命名，還是在燕王藩邸慣用的呼喚，或是顯貴之後別人的尊稱？歷來衆說紛紜，并無定論。《明

史》本傳僅謂："鄭和，雲南人，世所謂三保太監也。"也說得含糊籠統。其它記述尚有：

（1）查繼佐《罪惟錄》："鄭和，初名三保，雲南人"。

（2）郎瑛《七修類稿》："……今人以爲三保太監下西洋，不知鄭和舊名三保。"

（3）金天翮《續雲南通志·鄭和傳》："鄭和，雲南昆明州人，本姓馬。……父某，生三子四女，和於弟妹間，行第三……故人稱三保太監云。"

（4）《鄭和家譜》："公和奉命三使西洋，歷事三主，至宣德六年，欽封公三保太監……"

（5）嚴從簡《殊域周諮錄》："三保之說，不知系是鄭和舊名？抑豈西洋私尊鄭和、王景弘、侯顯爲三太保故耶？"

說法不勝枚舉，例如還有認爲燕王府中小名三保的太監，比比皆是、信手可舉者。上引諸說中，有認爲"欽封"者，有認爲是三個人的統稱者，但大同小异的說法是引文前三種，即三保是"初名"、"舊名"以及因排行第三而得名，共同點爲：這是從小就有的名字。其中馬公"生三子四女"說與馬公墓銘謂"男二人，女四人"略有出入。但在兄弟姐妹中不計性別而依次排行的習慣，在雲南穆斯林中是通行的。本此，我認爲"三保"是原有小名的可能性較大，"三"字源於行序也能說通，至於後一字的"保"或"寶"，關系不大，寫爲"寶貝"之"寶"，也不一定跟佛、道發生必然的糾葛。習慣上，按民間常見的稱謂，家長昵稱孩子爲"大寶、二寶、三寶、乖寶……"者大有人在，把"三寶"跟佛、道術語相提并論，没有充分的依據可循，史料中也未見到此類解說，何必穿鑿妄測。如真與宗教相關，究竟是確指爲佛，還是道呢？誰也說不清。

6. **從鄭系先祖後裔看。**

鄭和的穆斯林身份更無可疑，事實俱在。

據彭嘉霖《馬哈只鄭和族系里居考》，鄭和的六世祖是元初任雲南行省平章政事、追封咸陽王的賽典赤·瞻思丁："和爲咸陽王六世孫，見於其十二世孫婦墓碑，金石左證，綦可信從"。彭文約一千二百字，考證頗詳。

最近，我的親戚納忠發同志惠贈我一本從雲南民間尋獲的譜牒《馬氏家乘》，是據清初著名的伊斯蘭教學者馬注（賽典赤十五世孫）輯錄的底本補充延續的一個較完整系統的本子。其中不僅載有鄭和的曾祖父拜顏，甚至可以查考到拜顏長子米的納、長孫米里金，封滇陽侯，"即在昆陽住家"，當系鄭和之祖父和父親。這些，都提供了鄭和祖先是穆斯林的綫索。即便上述資料尚屬傳聞，有待於進一步考證，但李至剛所撰碑銘，明載其父親和祖父都是"哈只"，卻不容置疑。

按發展規律和總的趨向，穆斯林的宗教信仰、風俗習慣，歷史上多是世代沿襲、持續相傳。現在已確知：鄭和的長兄馬文銘之子暘，過繼鄭和并以鄭爲姓的後裔，在雲南和南京者，人數衆多，迄今已傳至二十世以上。一九八三年夏天，中國航海學會等單位在九江召開的鄭和學術討論會上，有雲南鄭言良和南京鄭自强等鄭氏後裔參加。據已獲悉的實際情況，在雲南省多聚居於回族村寨，虔守伊斯蘭教固不必說；其在南京者，據不全面統計，有472人，民族成份是回族，且有不少是信仰虔誠、把齋禮拜之穆斯林。於公元一九三七年撰述《鄭和家譜考釋》（雲南正中書局出版）的回族學者李士厚先生，原在雲南省政府參事室工作，已病故，他在出席九江會議後，受委托編撰《鄭和新傳》，書已寫成，尚未問世。爲尋訪鄭和遺迹，李先生曾偕同鄭和十九世孫鄭自强夫婦和鄭自海到北京，他們一起訪問過我，并相約前往鄭和當年舊居所在的北京西城區三不老（原名"三保老"）胡同拜訪熟悉軼聞掌故的幾位老人。關於鄭和後裔的詳情，李士厚先生有詳盡調查，人們將有機會讀到他

這部已經脱稿的著作。

現在，距鄭和逝世已達五百五十多年，其後裔也已超過二十代，南京的後裔據鄭氏家譜，從第十一代起還有排行字輩的一首詩爲：

大尚存忠義，積厚流自寬，
繁衍更萬代，家道泰而昌。

鄭自强弟兄即第十九世侄孫，排“自”字。看來無論在鄭和出生的家鄉，還是“歸葬”的南京，子子孫孫，仍然是信仰伊斯蘭教的回回民族。

1983年11月，西北五省（區）伊斯蘭教學術討論會在西安舉行，我曾就鄭和的宗教信仰問題在大會講演。來自南京的代表、江蘇省伊斯蘭教協會辦公室副主任鄭勉之（原名自强，以同名者多而改爲勉之）就是鄭和第十九世侄孫，他非常激動地要求有幾分鐘的即席發言，以現實情況補充我的發言，支持我的觀點，證明鄭和在南京的後裔中被稱爲“馬府鄭”的一宗，至今仍是信仰虔誠的穆斯林。勉之的先祖，直至其健在的老父，世代多任阿訇。他的講話列舉事實，依據充分，反響熱烈。表明鄭和的後裔，并没有忘掉他在五百五十多年前重修淨覺清真寺時“提請子孫世守之”的遺願。歷經五百多年依然不改本色，不難推想他們的先祖對伊斯蘭教更是如何忠誠。看來，無論是追溯遠祖，考核後裔，誰也否定不了鄭和的真正信仰是伊斯蘭教這個事實，奉佛、崇道之説肯定不能成立。

六、對有關質疑的簡答

1. 或曰：鄭和既是穆斯林，為何只印佛經，而不也同時刊印《古蘭經》?

簡答：阿拉伯原文《古蘭經》，明初尚未具備刊印條件。我

國最早的木刻《古蘭經》，問世於清同治元年（1862），距鄭和逝世四百多年。至於漢譯全文《古蘭經》的出現，則始於本世紀二十年代末，鄭和無藍本可印。

2. **或曰：鄭和既是穆斯林，怎能輕率參與佛、道活動，甚至自稱弟子？豈不有離經叛道之嫌！**

簡答：鄭和雖奉伊斯蘭教，但其社會地位與身份主要是宮廷內官、朝命特使，不是宗教職業者。其社會活動只能從政治家而不能從宗教家的角度衡量。他畢竟不是象哈三那種類型的掌教，不能提出嚴格苛求。

3. **或曰：鄭和遠航遇險，既能隨舟人禱祝天妃，何不也按伊斯蘭教儀式祈求？**

簡答：禱祝天妃事，見於道教正一住持楊一初請立的碑石，故流傳甚廣。其實，舟中亦有穆斯林的祈禱方式，請參看《西安大清真淨寺記》，曰："海中風濤橫作，幾至危險，乃哈三吁天，懇懇默禱於教宗馬聖人者。已而風恬波寂，安妥得濟，遂發洪誓重修所謂清淨寺者"①。所述"吁天"，求主安拉也；禱於"馬聖人"，當指先知馬（穆）罕默德也。可知掌教哈三，亦曾求主祈聖。

4. **或曰：遠航地區包括天方（麥加），鄭和既是哈只世家，他本人是否亦屬朝過聖地的"哈只"？**

簡答：也有可能，但不一定。因爲鄭和所率艦隊，系國家貿易使團，不是穆斯林朝覲團。況且，一年一度的伊斯蘭朝覲儀式，集中在伊斯蘭教歷十二月上旬後幾天內，鄭和抵達停留於麥加之日，未見得正好趕上朝覲期，文獻中也只有內官太監

---

① 刻有這篇《記》的碑石，迄今仍完整地保存在西安的一所清真寺中，除個別字外，大部分清晰可辨。承西安市委統戰部副部長、市民委主任李淑賢同志邀約參觀并惠贈這塊碑文的拓片破糊件，使我得以珍藏，謹致謝意。

洪某，選差通事等七人到達天方國的記載[①]。但即使他不是“哈只”，也改變不了他是穆斯林的結論。

5. **或曰：鄭和既非宗教家，主要貢獻亦不在宗教方面，考辨其信仰，有何意義？**

簡答：一因不敢苟同於一些書刊中流行的鄭氏奉佛崇道説，想借此澄清事實真相，二要借此説明，鄭和七下西洋，是我國在世界航海史上的巨大貢獻，也是回回民族和中國穆斯林對祖國、對世界、對全人類的歷史貢獻，從而激發人們熱愛祖國、獻身祖國的壯志豪情。鄭和不正是一位把畢生精力傾注於祖國航海事業的愛國主義者嗎？

林　松

① 馬歡：《瀛涯勝覽·天方國》。

關於明代西域蒙古族伊斯蘭教信仰的幾個問題

明清迄今的有關史籍中，皆稱明代西域的大部地區（本文特指今我國新疆地區）仍是由伊斯蘭化的蒙古人統轄，其主要依據就是這些蒙古人乃元代即皈依伊斯蘭教的察哈臺後裔。至於對蒙古族這樣一個以游牧經濟爲主，居無定處的，歷史上曾經信仰過多種宗教的民族來說，在輝煌的四大汗國消失後的明代是否仍保持着元代以來的伊斯蘭教信仰，其信仰程度又如何？各家論著大都語焉不詳，更談不上有多少可靠的史料以爲憑證。筆者在整理明代西域穆斯林史料過程中，發現些許蛛絲馬迹，隨手抄錄爬梳綴理，以饗同道。由於篇幅的限制，本文僅以具有典型意義的哈密、吐魯番兩地的一些情況爲例證之。

一、統治明代西域的蒙古後裔

公元 1370 年，察合臺汗國滅亡後，西域形成大大小小許多割據自立、不相統屬的封建地方王國與“地面”，主要居民是土著的畏吾兒、東來的回回、還有蒙古等民族。各地方仍由蒙古察合臺王室後裔們統治，正如史料所載：“回部舊汗者，元太祖次子哈薩岱之裔也。”[①] 按，“哈薩岱”系“察合臺”諧音。又言：

① 王樹楠：《新疆圖志》卷 115。

"此後天山南北，雖尚有察阿歹遺裔，保據一隅，自稱可汗或'莎勒壇'者，然不足數矣。"① 按，"莎勒壇"系鎖魯檀或速檀（蘇丹）之諧音。

各王國地面都實行着貴族政治，凡元宗室後裔其地位在其它民族貴族之上。"夷俗重種類，非得元裔不足以攝服諸番。"② 明孝宗弘治中率軍收復哈密的明朝都御史回回馬文升在實地考察後也説"番人重種類，且素服蒙古。……非得蒙古後裔鎮之不可。"遂在收復哈密後，建議明廷"今安定王族人陝巴，乃故忠義王脱脱近屬從孫，可主哈密。"③ 明孝宗采納了馬文升的意見，很快敕封陝巴爲忠順王。

吐魯番王室也是蒙古察合臺後裔。據當時的史料記載："土魯番（王室）……與（哈密）忠順王本同族類。"④《明實錄》也説其與哈密忠順王乃"同宗骨肉"⑤。當時的哈密人也稱吐魯番人爲"察合臺"，如明武宗正德十三年（1518）哈密城被吐魯番速檀滿速兒搶占後，哈密衛都督奄克勃剌上書明廷説："此先我們種著哈密地方過活，吃用都有。今被察合臺將地方奪了"。沙州一帶的少數民族則更明確地稱之爲"土魯番察臺"⑥。又據明代史料，吐魯番速壇滿速兒（1505—1545）庶母名也先答力，弟名真帖木兒⑦ 顯然都是蒙古語族人常用的名字。

以上史料可見明代哈密、吐魯番王室皆系蒙古察合臺後裔。

---

① （清）屠寄：《蒙兀兒史記》卷 32《察阿歹諸王列傳》。
② （明）楊一葵：《裔乘》西北夷卷 8，哈密。
③ 《明史》卷 329，《西域傳》。
④ （明）張天復：《皇輿考》。
⑤ 《明孝宗實錄》卷 74。
⑥ （明）王瓊：《晉溪本兵敷奏》卷 7 爲夷情事，正德十三年八月；正德十四年九月九日。
⑦ （明）謝貢：《後鑒錄》卷中。

二、蒙古宗裔的伊斯蘭教信仰

上一節用當時的史料證明了明代的西域部分地區統治者確系蒙古察合臺後裔。至於其宗教問題，尤其是伊斯蘭教信仰情況又如何呢？以下還是以哈密、吐魯番兩地爲例來考察這一問題。

1. **哈密**

哈密“回回、畏兀兒、哈剌灰三種番夷，同居一城，種類不貴，彼此頡頏。”[①] 回回系東來的民族，畏吾兒是當地的土著，哈剌灰“乃瓦剌種類”[②]，顯然是蒙古人。

伊斯蘭教傳入哈密應該不遲於元代。佛教自漢代經西域傳入中國，一直到十五世紀中，在哈密仍有一定的勢力和影響。如明太宗永樂七年（1409）明廷還“設哈密衛僧綱司”[③]，以司佛教事務。但統轄哈密各族百姓的蒙古宗王似乎對信仰伊斯蘭教的回回表現出了更多的興趣和更高的信賴，尤其是在與中原明王朝溝通封貢貿易經濟往來和外交事務等方面更是如此。如明太祖洪武十四年（1381）五月，明軍甫至關外，尚未抵達哈密，爲與明朝通好，前元肅王兀納失里就遣“哈梅里回回阿老丁來朝貢馬”。明太祖甚喜，“詔賜文綺，遣往畏吾兒之地招諭番酋”。據現有史料查考，這個阿老丁是明代哈密派往中原王朝的第一個使者。自此，凡肅王派往中原的貢使多爲回回。洪武二十三年，“哈梅里王兀納失里遣長史阿思蘭沙、馬黑木沙來貢馬”。按，阿思蘭沙、馬黑木沙皆穆斯林人名，“沙”系阿拉伯語族人名尾綴“shāh”的譯音，其與“丁”（Din）一樣，都是

① （明）馬文升：《興復哈密國王記》。
② 《明孝宗實錄》卷 208。
③ 《明太宗實錄》卷 98。

阿拉伯語族人名中最常見的尾綴音。因明代的畏兀兒人名多用突厥語，故此二人系回回無疑。又，洪武二十五年（1392）十二月，“哈梅里兀納失里王遣回回哈只阿里等來貢馬四十六匹、騾十六只。詔賜使者白金、文綺有差”。按，“哈只”系阿拉伯文 Hājj 音譯，又譯作“哈吉”，意爲“朝覲者”，是穆斯林中對朝覲過聖地麥加的教徒的一種榮譽稱號，後漸演變成整個穆斯林中的一種榮譽頭銜，常被冠於朝覲過的教徒名字之前而成爲名字的一部分。

據今見於記載的史料中，洪武一朝哈密遣往中原朝貢貿易的使團僅有四起。除去以上所舉三例使臣皆爲回回外，二十四年（1391）“西域哈梅里王兀納失里遣使請於延安、綏德、平涼、寧夏以馬互市”。[①] 此例雖未標明使臣姓氏、族別，然其所請互市之地的平涼、寧夏等在當時或日後都成爲回回聚居區域這一點亦足以玩味。

以上情況雖然不能直接說明蒙古宗王已經是穆斯林，或正在皈依伊斯蘭教的過程之中。但我們至少可以說，伊斯蘭教在蒙古宗王治下的明初哈密地區已蔚爲大觀。這一不容忽視的宗教文化氛圍對於統轄這一地區的蒙古民族不能說毫無影響吧。

爲了能更確切地說明這個問題，不妨再從其他方面來看看伊斯蘭教在當時哈密的影響之大。永樂十八年（1420）夏，途經哈密前往明朝的帖木兒帝國穆斯林使臣蓋耶速丁·納哈昔見到由哈密城中士紳愛迷兒·法合魯丁獨資“在此城中建築了一座宏偉的清真寺”，[②] 令人嘆爲觀止。稍後的學者楊一葵說哈密社會生活中“有回回曆，與中國曆前後差三日”[③]。

至於哈密地區的蒙古宗室何時皈依伊斯蘭教，史無確載，不

① 《明太祖實錄》，卷 137、卷 202、卷 223、卷 207。
② 火者·蓋速耶丁：《沙哈魯遣使中國記》，中華書局 1981 年版英譯者序言。
③ （明）楊一葵：《裔乘》西北夷 卷 8 哈密。

可冒昧斷言。但我們仍可從當時的有關史料中鈎沉稽古，窺其絲迹。據明代學者嚴從簡記載，明初使臣陳誠於成祖永樂十二年（1414）西使途經哈密時，見該地“多蒙古、回回人，俗習各异”“王稱速檀”①。又據《明實錄》記載，明英宗正統四年（1439）十二月戊寅，“遣金吾左衛帶俸都指揮僉事張信、錦衣衛帶俸指揮同知牙鶻爲正使，封已故哈密忠順王卜答失里男哈力鎖魯檀爲忠順王”②。又據《獻征錄》所載：“倒瓦答失里，其別號也，本名哈里素勒坦”③。按，“素勒坦”、“速魯檀”、“速檀”均系阿拉伯文 Sultan 音譯，漢文史藉中譯名繁雜，現已通譯作“蘇丹”，原意爲君主，公元十一世紀以後逐漸爲伊斯蘭教國家君主廣泛使用爲名號至今。中世紀時，甚至連一般的封建宗教上層亦多用以命名。綜上史料，可以說，至遲到明初，哈密的蒙古王室已經是毫不含糊的穆斯林了。

迨至明中期，情況就更鮮明了。孝宗弘治元年（1488），率穆斯林大軍稱雄吐魯番的速檀阿黑麻欲殺哈密忠順王罕慎占據哈密，巧設機關，“誘罕慎頂經結盟，遂殺罕慎”。④這里罕慎頭頂之“經”當是指伊斯蘭教經典——古蘭經無疑，據我國穆斯林習慣，民間口頭所稱之“經”，是特指古蘭經的，西北穆斯林更是如此。由此可見，混合有蒙古、畏兀兒血統的罕慎亦已是穆斯林無疑。此恰與《明史》所載“罕慎母舅名滿剌土兒”⑤這條史料不期而合，相映成證。按，“滿剌”系阿拉伯文 manlā 音譯，現多譯作“滿拉”，原爲穆斯林學者的尊稱，在西北地區已演變爲對清真寺經學生的專用稱呼；在新疆地區現稱爲“毛

① （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷 12，哈密。
② 《明英宗實錄》卷 62。
③ （明）《獻征錄》、《識大錄》。
④ （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷 13，土魯番。
⑤ 《明史》卷 329，《西域傳》。

拉”的，指宗教界上層人士。據當時有關史料所載，明代西域地區的滿剌是伊斯蘭教職業經師，除一般宗教事務外，還負責穆斯林兒童的教育，如曾經營西域的明朝大臣桂萼所記：“凡女子十一二歲者，皆從滿剌讀書寫夷字”。此外，滿剌還握有一些司法權力，凡民間爭斗及犯奸作科事，均“告滿喇處責治”① 竊以爲今天流行於新疆穆斯林中的“毛拉”一稱即源於此。

與忠順王共主哈密的蒙古宗室忠義王免力帖木兒（1411—1425 在位）究竟是否穆斯林，史無明載，不可妄言。然有關其對伊斯蘭教徒的極度信賴的記載，史不絶書，比比皆是，如忠義王受封之前最早的陪臣就是一個叫阿都兒火者的穆斯林。按，“火者”是波斯文 khwāja 的音譯，又譯作“和卓”、“和加”、“霍札”等，意爲“顯貴”或“富有者”，是伊斯蘭教中對“聖裔”和學者的尊稱。忠義王即王位之初，即遣阿都兒火者爲特使赴北京進貢謝恩。《明實錄》中有這樣一條史料值得注意。永樂十年（1412）五月辛卯“哈密忠義王免力帖木兒所遣阿都兒火者請於其地置僧綱司，且請以僧速都剌失爲都綱，皆從之，給賜敕命及印”。按，僧綱司原爲明朝在地方所設管理佛教徒事務的官署，而此處記載由一個來自佛教已趨衰亡的地區的伊斯蘭教的上層人物之口提出設置僧綱司，似乎不盡可能。其提出的應該是設置管理伊斯蘭教事務的機構，更爲合情合理。那麼，《明實錄》中又爲什麼記爲“僧綱司”呢？竊以爲其原因有二，其一，明代在内地并無管理伊斯蘭教徒的專門機構。既然哈密王提出此問題，又不便重新設置，遂從其請，因循僧綱司之舊名，亦未可知；其二，明代史藉中稱伊斯蘭教經師爲“回回僧”的并不少見。如，《明實錄》記載，明太宗永樂十年（1412）四月，“哈的蘭回回僧人馬黑蠻、哈密回回百户阿馬丹

① （明）桂萼：《進哈密事宜疏》·吐魯番夷情，見《明經世文編》。

等來朝貢馬及玉璞，賜賚有差”[①]。又明宣宗宣德元年（1426）七月“賜……土魯番城回回僧巴剌馬答失里……等鈔、幣各有差”[②] 以上史料足見明廷中將佛教中的和尚和伊斯蘭教中的阿訇、滿剌等混淆爲一，統稱爲“僧”者大有人在。按，“僧”乃梵文“Samgha”的意譯，入華後專指佛教中的和尚，後來被用來泛指各種宗教中專職的男性宗教活動主持人。從“僧”這一宗教教職的内涵外延變化來看，將伊斯蘭教的教職人員稱爲“回回僧”亦無可非議。那麼，由一個穆斯林的上層人物來請求設置一個管理伊斯蘭教的機構，應該是順理成章之事了。如果筆者以上大膽冒昧的假設成立的話，也就是説，在明代的哈密已經設立了專門管理伊斯蘭教事務的機構了。

以上輯錄許多史料，僅僅是爲了多方面來論證哈密的蒙古宗王們至遲在明太宗永樂年間已皈依了伊斯蘭教這樣一個在史籍中記載不甚明顯的歷史實事。

2. **吐魯番**

明初的吐魯番盆地是由并存的哈喇火州、魯陳（柳城）、土魯番三個地方政權組成的。

據《伊斯蘭教大百科全書》記載：蒙兀兒斯坦的可汗吉兹爾火者（khizrhodja，漢文史藉中多作黑的兒火者，或賀則爾火者）在位期間（約1389—1399），曾大舉征服哈喇火州和土魯番，强迫該地居民改宗伊斯蘭教[③]。明太祖洪武三十五年（1402），明朝曾遣一名者魯剌丁的西域歸附回回出使哈喇火州。這是一件極有意思的事情，明朝爲什麼單單要派一名歸附的回回出使哈喇火州，不能不説是與吉兹爾火者征服吐魯番盆地後，火州改宗伊斯蘭教的事實相關吧。

---

① 《明太宗實錄》卷128、卷127。
② 《明宣宗實錄》卷19。
③ 《伊斯蘭教大百科全書》。

又據《明實錄》所載，太宗永樂一朝，吐魯番派往中原的使團計十五起，除去三起未注明使臣族別外，其余使臣均由回回人擔任。

以上史料足以說明伊斯蘭教在吉茲爾火者時期已在吐魯番地區取得了絶對的統治地位，那麼，統治盆地的蒙古王室信奉伊斯蘭教至遲應該是在十五世紀初，或更早一些時候。因爲，漢文史藉記載表明，明初統治土魯番的王室是伊斯蘭教徒。據《明實錄》載：太宗永樂五年（1407）四月"哈剌火州王子哈散、土魯番萬户賽因帖木兒、柳陳萬户瓦赤剌等俱遣人貢玉璞等物"①。按，"哈散"是阿拉伯文 Hasan 音譯，是習見於古今的穆斯林人名。又譯作"合散"、"阿三"，現多譯爲"哈桑"。顯然，哈剌火州的王室是穆斯林。從以上史料看，似乎盆地中的三個政權中以哈喇火州爲首，從"王子"與"萬户"不同的身份即可證明。是否明初的吐魯番盆地三個政權仍沿襲元朝舊制，其間有某種隸屬關系亦未可知。

總之，在十五世紀上半葉的吐魯番盆地，伊斯蘭教已極具影響。迨明英宗正統年間，一個名叫也密里火者的穆斯林統一了吐魯番盆地，自立爲王。

也密里火者以後的阿力"自稱'速檀'"。憲宗成化十四年（1478）"阿力死，其子阿黑麻嗣爲速檀"② 按，據劉志宵先生的《維吾爾族歷史》載，阿黑麻系亦力把里汗王穆罕默德弟。又據明朝封疆大臣許進在征討土魯番後修撰的《平番始末》一書中説，孝宗弘治八年（1495）八月，阿黑麻"往土魯番作虎兒班節去了"③。按，"虎兒班"是阿拉伯文"Kurban"音譯，意爲"宰牲"。現譯作"庫爾班"或"古爾邦"，是伊斯蘭教最重要的

① 《明太宗實錄》卷 12 下、卷 66。
② 《明史》卷 329，西域一。
③ （明）許進《平番始末》卷下，見《紀錄匯编》。

節日之一。在與明王朝激烈的戰事中，作爲一國之主的阿黑麻竟偷閑專程從關內奔回吐魯番去趕“虎兒班”節，其虔誠至極，於此可窺一斑矣。

以上僅將筆者所見到的部分有關史料綴聯草成，提出一點粗淺的看法。冀以引起學界同仁對這一課題的關注，使之進一步深化，利於對明代蒙古族與伊斯蘭教、蒙古族與穆斯林民族關系等的一系列問題的深入探討。

和　斐

一九八九年十二月於北京

明代新疆伊斯蘭教識微

伊斯蘭教最早傳入新疆是在十世紀以後的哈喇汗朝（又稱黑汗王朝）時期[①]，且僅限於王朝的統治範圍内（包括南疆西部各城）。東面只到達喀什噶爾以東不遠[②]。迨玉素甫喀的兒汗時，和田地區原來信佛的人改宗伊斯蘭教[③]。但從公元1125年新疆落入契丹人建立的西遼政權統治後，尤其是在屈出律統治時期，伊斯蘭教遭到了沉重的打擊。他處死了和闐地區的伊斯蘭教教長阿剌丁，完全禁止伊斯蘭教的宗教活動，强制穆斯林穿契丹服裝，宗佛教，并派契丹士兵駐在每個穆斯林家中監視等等。

成吉思汗征服新疆和中亞地區後，對各種宗教兼容并蓄，伊斯蘭教的境況大大改善，但是在新疆的傳播地域和勢力仍然很有限。據《馬可波羅行紀》記載，當時新疆境内信仰伊斯蘭教的地方只有可失合兒（喀什噶爾）、鴨兒看（葉爾羌）、忽炭（和田）等地區，至於新疆其他地區改信伊斯蘭教則是明代以後的事了。由於篇幅所限，本文僅就明代别失八里、吐魯番兩地區改宗伊斯蘭教的問題作一簡介。

---

① 《瓦理汗諸大全集》，俄文版第二卷，第228—233頁。

② 帕克爾：《韃靼千年史》，1969年英文重印版第217頁。

③ 斯坦因：《古代和闐》（A·Stein：Ancient Khotan）1907年牛津英文版，1939年北京影印本。

一、别失八里

《明史·西域四》言："别失八里，西域大國也，南接於闐，北連瓦剌，西抵撒馬兒罕，東抵火州"①，"其國東西三千余里，南北二千余里"②。汗王"馬哈木，蓋胡元之余裔，前世錫封於此"③，據蘇聯學者維·維·巴爾托里德（V. V. Barthold）考證，明代的别失八里就是十四世紀中葉察合臺汗國分裂後，居住在東部的蒙兀兒人建立的蒙兀兒斯坦④。這是一個以畜牧經濟爲主的地區。

從明初的有關史料中反映出伊斯蘭教已傳入該地。這里"婦女多以白布裹首纏項"⑤ 百姓"衣服類回回，語言類畏兀兒"⑥。日常生活中"少釀酒醴，惟飲乳汁"⑦。婦女用白布裹首纏項，禁酒都是伊斯蘭的教規。很明顯，别失八里的主要民族蒙古人已開始接受伊斯蘭教，穆斯林的生活習俗已滲透到了蒙古人的日常生活中。到了十五世紀初，繼沙迷查干爲汗王的馬哈麻更是一個虔誠的穆斯林，他熱衷於推行伊斯蘭教，甚至不惜采取强制手段。因此，在他統治時期，别失八里甚至整個天山南北的蒙古人都信奉了伊斯蘭教。從有關漢文文獻中也可證實這一點。例如在《明實錄》中所記，别失八里汗王及其使臣的名字中，幾乎是清一色的伊斯蘭教人的名字，如沙迷查干的使臣回回忽都火者、回回撒都爾丁⑧，馬哈麻的使臣回回打剌

---

① 《明史》卷 332，西域四。
② （明）楊一葵：《裔乘》卷八 西北裔·亦力把力。
③ （明）陳誠：《西域番國志》，北平圖書館善本叢書版。
④ （蘇）巴托爾德（V. VBarthold）：《巴托爾德文集》第二卷第一分册第 80 頁；又見米爾咱·穆罕默德·海答兒：《拉史德史》1972 年英譯本第 365 頁。
⑤ （明）陳誠：《西域番國志》，北平圖書館善本叢書版。
⑥ （明）楊一葵：《裔乘》卷八 西北裔·亦力把力。
⑦ （明）陳誠：《西域番國志》，北平圖書館善本叢書版。
⑧ 《明太宗實錄》卷 47。

罕、馬黑麻、哈非思[1] 等等。如衆所知，“馬哈麻”、“馬黑麻”均爲 Muhammad 的音譯，現在一般譯爲“馬哈茂德”或“穆罕默德”。“哈非思”是“哈散”的别譯。以上這些名字都是伊斯蘭教創始時期穆罕默德高足們所用過的名字，爲後世穆斯林們所推崇，多用之命名。《伊斯蘭教百科全書》(Teh Encyclopaedia of Islam) 也説：十五世紀時，“在别失八里地方，佛教最後似乎已經爲伊斯蘭教所代替”。

别失八里的蒙古人由於改信了伊斯蘭教，與當地畏兀兒人通婚，并逐漸走上定居的生活，所以也就逐漸被畏兀兒人所融合，而後成爲維吾爾族的一部分。

二、吐魯番

十四世紀末，吐魯番尚處於於闐與别失八里兩大汗國之間，勢力微弱，後因吞并了火州、柳城，始漸强大。

著名的察合臺汗王禿黑魯帖木兒 (1343－1363 在位) 皈依伊斯蘭教後，其幼子黑的兒火者曾親自率軍對吐魯番地區進行“聖戰”，占據了火州與吐魯番，當地居民改宗伊斯蘭教，於是該地區被稱爲伊斯蘭地區 (Dar al－Islam)[2]。

明成祖永樂中，明朝使臣陳誠途經此處時看到的情況是：“三處民風土産大概相同”，“有爲回回體例者”，“有爲畏兀兒妝束者”，“方音皆畏兀兒語言”。“男子削發戴小罩剌帽，婦女以白布裹頭”。所謂“回回體例者”應該是指皈依了伊斯蘭教，遵循伊斯蘭教規，接受了伊斯蘭教宗教生活方式的蒙古人和畏兀兒人。所謂“爲畏兀兒妝束者”，有可能是指尚未改宗伊斯蘭教的蒙古人和畏兀兒人。

---

① 《明宣宗實錄》卷 24。

② 《拉什德史》第 52－58 頁。

盡管如此，直到十五世紀初，吐魯番地區居民中仍有許多异教徒，其中主要是佛教徒。陳誠途經吐魯番時，見百姓中仍有人“信佛法，僧寺居多”；吐魯番近傍的崖兒城亦“舊多寺宇”；火州更是“僧堂佛寺過半”。廣泛流傳於當地關於“十萬羅漢佛洗頭削發靈迹”、“十萬羅漢佛涅槃靈迹”[①]等名勝古迹的美妙傳説，也在一定程度上説明佛教當時在吐魯番地區仍是有一定影響的。明代的漢文史籍中的許多材料也充分説明了這一點。如永樂六年（1408）五月“土魯番城僧清來率其徒法泉等來朝，貢方物。命清來爲‘灌頂慈惠圓智普應國師’，法泉等爲土魯番等城‘僧綱司’官”[②]；又如宣德四年（1429）五月，明朝“命土魯番城僧桑果大師爲本處僧綱司都綱”[③]；再如正統二年（1437）七月，“土魯番地面國師巴剌麻答失遣僧人格來貢馬及衣物”[④]。以上史實説明，至少在十五世紀中期以前，佛教在吐魯番地區還有不小的勢力和影響。關於這點，從帖木兒帝國沙哈魯朝的使臣蓋耶速丁·納哈昔（Ghiyathal—Din Naqqash）於回曆823年（1420，明成祖永樂十八年）途經此處時所看到的情況中也可證實。這一年的七月十一日，使團來到吐魯番，看到“這個城鎮的大部分居民是异教徒，崇拜偶像。他們有極美麗的大偶像寺廟，其中有很多偶像，一些是新塑的，另一些是舊的。壇前有一尊他們稱爲釋迦牟尼的大佛像”[⑤]。

伊斯蘭教從十四世紀末由“聖戰”的形式强行傳入吐魯番地區以後，直至十五世紀四十年代這一段時間中，曾一度作爲中世紀西域佛教一大堡壘的吐魯番之佛教，雖經西部改宗伊斯

---

① （明）陳誠《西域番國志》。
② 《明太宗實錄》卷56。
③ 《明宣宗實錄卷》54。
④ 《明英宗實錄》卷32。
⑤ 火者·蓋速耶丁：《沙哈魯遣使中國記》，中華書局1981年版。

蘭教的蒙古人的屢屢打擊，但仍繼續存在。

此後不久，伊斯蘭在吐魯番地區就取得了絶對的統治地位。十五世紀初，吐魯番的王室察合臺蒙古人已改信伊斯蘭教了。據《明史·西域一》記載：成化五年（1469）吐魯番的蒙古汗王阿力“自稱‘速檀’”。十四年（1478）“阿力死，其子阿黑麻嗣爲速檀”。又據明廷重臣許進征討吐魯番時所記，弘治八年（1495）八月，阿黑麻“往土魯番作虎兒班節去了”①。

綜上史料，説明了這樣三個問題。其一，吐魯番的統治者自阿力始改其尊號爲“速檀”。其二，亦是自阿力始，吐魯番統治者的名字也改爲穆斯林的名字了。衆所周知，阿力、阿黑麻均爲伊斯蘭教創始時期的著名領袖，爲後世穆斯林所推崇，常以之命名。據有關史籍記載，在阿力、阿黑麻以前，歷代吐魯番王室中并無一人取穆斯林的名字。如賽音帖木兒、尹吉爾察、滿哥帖木兒、巴剌麻兒等，皆爲典型的蒙古人常見名字。其三，阿黑麻親往吐魯番參加虎兒班節，其信仰虔篤，由此可見。

至此，既然吐魯番的察合臺蒙古王室已皈依伊斯蘭教，且其虔誠，其治下的蒙古人、畏兀兒人改宗伊斯蘭教就比較容易理解了。所以，可以肯定，十五世紀六、七十年代以後，伊斯蘭教在吐魯番地區發展極其迅速，而且不久就已占據了絶對的統治地位。

總之，從十四世紀下半期開始，伊斯蘭教在新疆地區得到了空前的發展，到十五世紀六、七十年代，伊斯蘭教的勢力已湮没了佛教在西域的最後堡壘——吐魯番，而成爲西域唯一的、占統治地位的宗教。

和　鋆

一九八四年五月於北京

---

① （明）許進：《平番始末》卷下，見《記錄匯編》。

《古蘭經》概觀

《古蘭經》是伊斯蘭教最重要的經典，最根本的立法依據，是先知穆罕默德在前後二十三年（610—632）的傳教過程中，奉安拉名義頒發的啓示。它對於伊斯蘭教的興起與發展，對於伊斯蘭世界的歷史、文化、思想和社會生活諸方面，都有極其深遠的影響。千百年來，全世界的穆斯林，都以它作爲指導宗教生活、品德修養以至社會活動的準則；東、西方學者，也都把它視爲伊斯蘭教的主要和首要的必讀文獻。

《古蘭經》的內容，極其廣泛豐富。除了闡發伊斯蘭教哲理、規定宗教禮儀之外，它還申述伊斯蘭教的社會主張、人倫道德觀念以至立身處世應持的態度。從它的許多章節的字里行間，不僅可以看到伊斯蘭教產生的時代背景、社會環境，而且也可想見它在傳播、發展過程中所面臨的一系列問題，包括來自內部和外部錯綜復雜的矛盾，可以剖視當時穆斯林們同异教徒之間紛爭與論戰的若干横斷面。

世界上的任何宗教，幾乎都相信并强調在現實世界之外還存在着超自然、超人間的神秘境界和力量，主宰着自然和社會，因而對此表示敬畏和崇拜，并逐漸形成各自堅持的神學理論與獨特體系。在穆罕默德誕生和傳教時的阿拉伯半島，正處於社會大變動時期。當時的阿拉伯社會，尚未形成統一的國家，政治紊亂，氏族部落各據一方，仇殺、掠奪習以爲常，貴族集團利用氏族復仇的陋習，經常制造糾紛，戰爭連年不斷，社會生產停滯，勞苦大衆瀕於破產，危機重重，再加上外部勢力的入

侵，使商道遭到攔截破壞，更使危機進一步加深。在宗教信仰方面，人們多處於原始愚昧的狀態，崇拜各種自然物體，由於對沙漠的恐懼而崇奉精靈，而且各部落都有自己的部落神，致使麥加的“克爾白”古寺中土偶木梗林立，泥塑石雕遍地，形形色色，不一而足，反映了人們思想意識的糊涂、混亂。伊斯蘭教的興起，是一場社會大革命，它逐漸澄清并結束了在宗教意識形態方面的混亂局面。[①] 憑安拉的獨一，憑宗教意識的統一，整頓并統一了四分五裂、多神崇拜的阿拉伯社會。在作爲指導方針的《古蘭經》中，强調造物主安拉獨一無偶、至高無上，始終是貫穿全經的主綫和核心。它反復重申：安拉是宇宙萬類的創造者，他具有執掌一切的絶對權能；他先於萬有而永恒長存；他無始無終，無形無影，一無所在而又無所不在；他廣聞博知，明鑒詳察；日月星晨的運行，風言雷雨的變幻，寒暑晝夜的循環，山川草木的發展，乃至吉凶禍福、貴賤生死等命運，都遵從他的意志；任何物都不能跟他比擬、平列、并舉。所有的人，包括先知穆罕默德在内，都毫無例外地必須虔心誠意地崇奉他、敬拜他，遵循他在《古蘭經》中的告誡。這是最根本、最重要的原則，這也是伊斯蘭教“認一論”（亦有人稱之爲“一神論”）思想的立論根據。

確認安拉，是伊斯蘭教信仰的核心，也是進而誠信其他教律信條的前提。例如相信穆罕默德是安拉的使者，相信《古蘭經》是安拉的語言，相信天使是安拉所派遣，相信後世是安拉所部署，相信萬事是安拉所前定，等等，一切都統領於安拉，統屬於安拉，統一於安拉。——這是《古蘭經》所闡發、突出的重點。在行文語氣上，作爲安拉直截了當地啓示告誡的標志，就

① 以上背景材料，參見《中國大百科全書》宗教卷中的《伊斯蘭教》詞目（宛耀賓執筆）。

是《古蘭經》中經常地、大量地用第一人稱代詞“我”，向先知穆罕默德、向信士們、也向全人類發布命令、禁令、喜報、警告。

在傳播伊斯蘭教的初期，《古蘭經》的內容側重於講述安拉的獨一及特性，講述先知肩負的使命，講述人的本分、賞善罰惡以及末日報應等方面。到了後期，除上述內容仍在繼續重申之外，有關立法制憲的經文占了很大比重，諸如伊斯蘭教的基本信仰和“五功”（念、禮、齋、課、朝）等宗教禮儀的規定，以至各項法律、政令的頒布等。

這里所說的初期和後期，包括從穆罕默德奉到安拉的最初啓示開始，直到他逝世的全過程，前後共二十三年。其間以公元622年（伊斯蘭教希吉來曆元年齋月）先知率衆從麥加遷徙麥地那爲分界綫。在這以前一般被認爲是前期；遷徙以後至穆罕默德逝世算作後期。在前期啓示的《古蘭經》被稱爲“麥加類”，後期的啓示則稱爲“麥地那類”。遷徙，是戰略性轉移，在伊斯蘭教歷史上是一件大事。這是形勢轉折、發展的標志，是從防御到積蓄有生力量、到光復麥加、奪取全面勝利的開始。遷徙以後陸續公布的“麥地那類”經文中，除宗教生活方面的規章禮儀外，還廣泛涉及社會生活的各個領域，如關於飲食禁忌的規定，關於交易借貸、債務糾紛、婚姻程序（結婚與離异）、孝敬父母、撫孤恤寡、遺産繼承、解放奴婢（使其成爲自由民）與凶殺復仇等民事和刑事法令，關於交納賦税、嚴禁賭博、嚴禁高利貸等財經法令，關於抵抗侵略、反擊敵人的戰爭動員、和平協議與結束戰爭狀態的軍事法令等等，大都出現於後期的長章中，如第二章《黄牛》、第四章《婦女》和第五章《筵席》等，作爲立法制憲依據的經文較集中突出。

自然，上述各方面的內容，盡管有一部分談得很具體，也較細致，但仍以提綱挈領的原則規定居多；有很多問題，往往

"語焉不詳"，只有三言五語甚至片言只語。經過穆罕默德對這些條文的權威性解釋或補充，特別是制定了具體的實施細則，才使《古蘭經》的原則規定系統化、制度化、法律化，并且構成一個完整的體系。直到一千三百多年後（按伊斯蘭曆，至公元1980年，已跨入第十五世紀）的今天，在奉伊斯蘭教爲國教的國家或地區，在面臨新情況、新問題的時候，據以立法制憲的準繩仍然首先是《古蘭經》，其次是先知穆罕默德的言論《哈底斯》，以及聖門弟子所作的引經據典、鑿鑿有證的闡釋。因此，《古蘭經》對於研究伊斯蘭教早期的阿拉伯歷史及伊斯蘭教各項典章制度的緣起、發展與演變，以至研究伊斯蘭教的哲學體系，都有極其重要的參考價值。

此外，《古蘭經》中還有許多篇幅專門講述或重點穿插穆罕默德之前的歷史人物和傳聞軼事，其中主要是講歷代的先知，如被稱爲"人類始祖"的阿丹；奉命造舟而在洪水中率衆脱險的努哈；搗毁偶像、獨奉安拉的易卜拉欣，及其忠孝兩全之子易司瑪儀；因傳教遭到族人反對而在毁滅性風暴中脱身的呼德；跟邪惡勢力斗爭不遺余力的魯特；制造鎧甲、殲敵獲勝而享有國權、秉公斷案的達烏德，和他的精明能干、權勢更大之子蘇萊曼；以堅韌著稱的耶爾孤布，及其受异母兄長迫害而流落他鄉、擅長圓夢之子優素福；同埃及國王斐爾傲（法老）、種族壓迫者長期斗爭，拯救受難宗族的穆薩及其胞兄哈魯乃；舟覆魚噬、歷經磨難、得以生還的優努斯；忠厚善良的宰凱令雅，及其老態龍鍾之際喜出望外地生育的愛子葉哈亞；反對克扣盤剝、力主公平交易的舒爾布；苦口婆心勸諭賽目德部族的薩里哈；以及聖潔純樸的女性麥爾彦之子、對社會有深遠影響的爾薩，等等，共二十多人。在講述這些先知的閱歷和故事中，還涉及一些與之對立的反面人物或集團。這些故事或長或短，有詳有略，其中較完整系統、具體形象的是優素福的故事，第十二章中作了

細致描述，情節生動，膾炙人口。散見於各章的穆薩的故事，也詳盡具體，前後貫穿匯聚，可以窺知其梗概始末。有些故事則是重點講述主要片斷，題材突出集中。有一些章，如第十、第十一、第十二、第十四、第十九、第三十一、第四十七和第七十一等章，以人名爲章名，但除第十二章外，并非專章叙述章名所示的人物事迹，只是提到有關他們的局部事件或言論。散見於其他章的人物，有時僅列人名而略其事迹。

講述這些故事的主旨，顯然是借此宣傳人倫道德、修身哲理，肯定公正耿直，貶斥邪惡讒佞，結合歷史的經驗與教訓，勸人爲善，禁人作惡；借此宣傳“善有善報，惡有惡報”，“不是不報，時辰未到；時辰一到，善惡全報”的約制言行舉止的思想，并突出强調安拉的獨一性和絶對權威。“因果報應”幾乎是一切有理論支配的宗教所共有、共同的輿論，伊斯蘭教也是這樣。如果把這些故事的字里行間所表露或蘊涵的主旨，去跟那些大量講述死後的復生、末日的獎懲、樂園的厚遇、火獄的恐怖等内容相聯系、相對照，就不難看出它們之間一脈相承、一綫貫穿的内在因素。也不難看出，賞善懲惡，因果報應，正是號召人們對《古蘭經》中所提出的一系列主張付諸實施、切實遵循的鼓勵和警告，從而使這些主張作爲指導和約制宗教生活以至世俗生活的準則、規範。

《古蘭經》對阿拉伯社會和伊斯蘭世界的影響是巨大而深遠的，它“把一盤散沙似的阿拉伯人煉鑄成一個堅强的民族”，它使“阿拉伯民族在百年之中解放了亞非歐三洲上被羅馬帝國和波斯帝國所奴役的幾百萬人民。後來，他們創造了燦爛輝煌的文化，引起了歐洲各國的文藝復興。”[①] 這是已故的穆斯林知名

① 馬堅：《古蘭簡介》（收入中國社會科學出版社 1981 年北京第一版馬堅譯《古蘭經》中）。

學者馬堅教授的評價。

德國詩人歌德（1749－1832）曾經描述過他讀《古蘭經》的切身感受說：

> “《古蘭經》是百讀不厭的，每讀一次，起初總覺得它更新鮮了，不久它就引人入勝，使人驚心動魄，終於使人肅然起敬。其文體因內容與宗旨而不同，有嚴正的，有堂皇的，有威嚴的——總而言之，其莊嚴性是不容否認的……。這部經典，將永遠具有一種最偉大的勢力。”①

這個評價，已涉及《古蘭經》的內容、表現形式及其感染力。歌德以非穆斯林的身份，從文學藝術鑒賞的角度發出贊嘆，態度是客觀的、不含偏見的。事實上，《古蘭經》獨特的風格和文采，也是人們普遍公認和贊揚的。它在阿拉伯文學史上，享有極高的地位。

它的原文，是以古來氏部族語言爲基礎的古阿拉伯語，它跟現代阿語的聯系近似漢語中文言文和白話文的關系。原文辭章典雅，音調鏗鏘，節奏和諧；語句參差不齊，長短互异；句尾特別是節末構詞工整考究，頗有音樂感、韵味感，而且自由奔放，韵散凝結，在需要停頓或間歇之處所蘊涵的弦外之音，給人以一種詩一般的美的感受。但它分明又不是詩，在穆罕默德陸續公布它的過程中，曾經有人企圖貶低它的價值和影響，而故意把它說成是詩，說穆氏是位詩人。當時阿拉伯的多神教徒及穆罕默德的敵視者，都把“詩歌”、“咒語”、“卜辭”、“神符”之類等同，對穆罕默德連譏帶貶，企圖否定他是先知。所以，《古蘭經》中多次對此有所駁斥和說明。可以說，寓意深刻

---

① 轉引自馬堅《古蘭簡介》，中國社會科學出版社版《古蘭經》。

玄妙的《古蘭經》，以遣詞結構獨具特色的阿拉伯文表述，簡直是一種“天籟”，讀之順口，聽之悅耳，品之動心，很適宜於吟誦朗讀（“古蘭”這個詞匯的含意就是“朗誦”）。這種文字，不僅在當時被譽爲無與倫比的散文典範，而且，對後代的阿拉伯文學藝術，一直有極其深刻的影響。

因此，盡管《古蘭經》迄今已有世界各種語文的譯本，但無論任何權威名流嘔心瀝血的譯述，任憑你如何妙筆生花，推敲斟酌，也不能跟它的原文相媲美。通曉《古蘭經》原文的所有語言藝術大師，都切身感到只有直接讀原文，才能獲得精神上、藝術上的真正感受；任何高明的譯本，都不可能具有原文對讀者那樣强大的吸引力。從這一點上衡量，穆斯林中有人不主張翻譯，或不敢輕率轉譯的態度，正是深知個中甘苦之言，自有一定的道理。

《古蘭經》的匯輯和整理成統一的標準定本，是在奧斯曼任“哈里發”（繼承者）時期（公元 644—656 年在位），他即位時先知穆罕默德已逝世十二年，并且已歷經艾卜·伯克爾和歐麥爾兩任哈里發。對於《古蘭經》的匯輯工作，他的兩位前任者已奠定了基礎，把早已記錄在皮革、石片、獸骨或椰棗肋的經文全部征集匯總，由原來擔任專職記錄的宰德負責，又發動穆斯林們把各自背誦、熟記的經文反復回憶、仔細核實，聯綴抄錄，加以保存。奧斯曼時期又經過嚴肅、認真的復查和整理，終於完成標準統一本的重任，劃定章節，分出卷秩，形成定本；又迭經精通語法和韵律的專家爲全經標注音符，以確保誦讀和書寫的規範、統一。大功告成之後，奧斯曼便下令照抄幾本，將新校訂的原抄本保存在麥地那，另有三部被送到大馬士革、巴士拉和庫法等地保存。據另一說法，還有三部被送往麥加、也門和巴林珍藏。此後，無論誰繕寫、刊刻或翻印《古蘭經》，都以此爲範本，完整無損地流傳至今的本子就是以此爲唯一的依

據。

匯輯、整理的定本，共分 114 章，總計 6，236 節（節次的劃分略有出入，從 6，204 節至 6，666 節不等）。虔誠的穆斯林甚至對它的字詞都作了認真的統計，說它共包括 77，934 個詞匯，共使用了 323，621 個阿拉伯字母[①]（在具體數字上也存在別的說法）。計算如此辛勤、細致，足以反映人們對它的重視和崇敬的程度。至於統計結果在數字上有所差异，那只是計算方法上的原因，決不是內容上有任何增減。

各章的長短及其節數的多寡，懸殊很大：短章，僅三節，寥寥數語；長章，則洋洋大觀，如第二章《黃牛》，共 286 節，其節數超過最短的章 95 倍，實占篇幅爲全經的十三分之一。其中光是較長的第 282 節，就比某些短章長幾倍。但有些章里也出現把一句完整的話分成若干節的現象，最短的節只有一個單詞或詞組，甚至僅有一個字母。各章的安排，除具有宗教綱領性質的《開端》章較短，被列爲全經之首外，一般說來，大致是長章在前，短章在後。

除章、節外，全經還劃分爲三十卷。分卷與內容，沒有必然聯系，各卷也只標卷次，不冠以任何名稱。每卷收多少章，也不盡相同，但實際篇幅大體均勻，如果按卷分册裝訂，每卷厚薄相差無幾。如果按章核計，差距卻很明顯，最長的章前後跨越三卷，而最後一卷卻包括三十七個整章。

至於章名，除個別的章（如第 1 和第 112 章）外，都是取自該章中出現的詞匯，其中有很多章即以章首第一節中的詞匯爲章名，近似我國《論語》、《孟子》等古籍中各章的命名方法。

同一章中節次的排列，除了表達前後連貫的內容外，還照

---

① 這里引用的材料是美國學者希提 PHILIP K. HITTI 的《阿拉伯通史》(HISTORY OF THE ARABS)，見馬堅譯本，1979 年商務印書館北京版。

顧到氣勢、節奏、構詞、韵味方面的聯系，而不是按公布這些經文的時間順序編排，因此，在某些章中，常有把前期和後期的内容混合編排的現象，例如把麥加類的某幾節列入麥地那章中，或把麥地那類的經文列入麥加章中。這表明匯輯整理者是在有意識地突出顯示《古蘭經》在語言藝術和音韵節奏方面的特色。這樣編排，把它本身所具有的美妙音律反映得特别集中、鮮明和强烈。因此，對於《古蘭經》的翻譯，有些人一直在探索着怎樣推陳出新，不僅譯出它的意思，而且要致力於譯出它"那種抑揚頓挫、感人至深的詩一般的語言"。[①]盡管有人對此提出异議，認爲《古蘭經》既不是詩，就不該譯爲韵文，但正象當初有人堅决主張不能把它譯成非阿拉伯文那樣，局面已經打開，禁戒也已突破，近年來，國際上已有韵譯本陸續問世，這一嘗試，有助於人們了解它的原文風貌。

事實上，《古蘭經》的文體是一種介乎詩與散文之間的文體，它絶不是詩，而是有韵味的散文。詩歌固然有韵（也有無韵的詩），但帶韵的不一定是詩，正象我國古代的"賦"一樣，雖然音調鏗鏘，詩意無窮，有的還講究對仗排比，但無論是早期的"駢賦"、"律賦"，還是稍晚的"文賦"，都不屬詩的範疇，基本上是一種散文：風格别致的散文。

《古蘭經》被翻譯成非阿拉伯文字正式出版，約始於十二世紀。基督教主教伊本·薩利比完成的古叙利亞文本，以及法國克律尼修道院院長彼得在三個基督教學者和一個阿拉伯人協助下譯出的拉丁文本，都是較早的譯本。以後，各種譯本陸續出現，特别是在十五世紀，隨着奥斯曼帝國西進，伊斯蘭教向歐洲的傳播，引起歐洲人的重視以後，直譯或轉譯成各種文字的

① 引自陳恩明《現代西方伊斯蘭教研究情況簡介》（此文收入寧夏人民出版社版《清代中國伊斯蘭教論集》中）。

版本越來越多。但在早期涌現的這些譯本中，主要是非穆斯林翻譯的，翻譯和出版的意圖顯然是爲了批判之用，例如天主教徒馬拉齊於 1698 年在帕多爾出版的拉丁文譯本，就稱之爲《駁斥古蘭經》。但由於它是據阿拉伯文本翻譯的，又加上有關的經注和解釋，便成爲歐洲各種譯文所參照的版本。

往後出現的譯本，似乎已反映出社會各界對《古蘭經》研究的日益重視。英國牧師亞歷山大·羅斯據迪盧葉的法譯本轉譯成英文的本子，被稱爲《穆罕默德的古蘭經》，1694 年出版於倫敦，很可能就是第一部英譯本。喬治·賽爾斯直接從阿拉伯原文意譯的另一部英譯本，於 1734 年問世，距亞歷山大·羅斯譯本八十多年。譯者寫了一篇十幾萬字的前言，介紹了伊斯蘭教，雖然帶有偏頗的基督教觀點，但仍具有一定的學術價值。再往後，比較有特色的英譯本還有：1861 年出版的羅德韋爾譯本，1880 年出版的帕爾默譯本，前者把各章依照年代次序排列，使讀者便於參照歷史發展和演變過程去閱讀研究；後者則試圖“再現東方的情調”，是從鑒賞的角度展現《古蘭經》獨特的風貌。被評爲“特別成功”的是 1930 年刊印的比克塔爾的譯本，這已經是本世紀的譯文，它理所當然地會從前人譯本中得到不少啓發和借鑒。盡管如此，近幾十年來，直到目前爲止，仍然有許多種英譯本在世界各國涌現，或正在研究、重譯、注釋中。

由於英語、法語對世界各地區都有程度不同的影響，繼英譯、法譯本之後轉譯爲其它各種文字的譯本，有如雨後春笋，源源不斷。據不完全統計，已有六十多種文字的《古蘭經》譯本廣泛流傳於五洲四海，其中有些文字，特別是“大語種”，就有不少各具特色的譯本，例如法文譯本在 1976 年前就已有 36 種不同的版本，聯邦德國有 9 種版本。據一些信息交流的資料，即使是在穆斯林處於微弱少數的國家或地區，用各種民族語言翻譯《古蘭經》者，也逐年增加，例如在亞洲，緬甸文、朝鮮文、

菲律賓地方語之一的馬拉諾文、馬來文、爪哇文、僧伽羅文、泰米爾文和泰文等譯本，或已出版、重版、修訂，或已完成、待出版中。在非洲，除流傳英、法、烏爾都文譯本外，肯尼亞有斯瓦希里文譯本供應，烏干達正在把它譯爲盧干達文。在通行英語的大洋洲，有人正在計劃譯出斐濟文本。在南美洲，西班牙文、葡萄牙文本流行於阿根廷、巴西等國，蘇里南流傳的是荷蘭文本。在歐洲，奧地利有德文和波斯尼亞文本并存，丹麥、芬蘭、希臘、意大利、波蘭和瑞典等國都有本國文字的譯本，原蘇聯除俄譯本外，還有烏兹别克文和塔吉克文等民族文字的譯本[①]。

在上述各種文字的譯本中，有相當數量的譯者并非穆斯林，其中有些人對伊斯蘭教的了解較膚淺，譯文不太理想，各國穆斯林都希望或正在組織自己的新譯本取代它們。

在我國，也有類似情況。《古蘭經》最早的兩種全譯本，都是非穆斯林轉譯的。1927 年鐵錚根據日譯、參照英譯本譯出的《可蘭經》，1931 年姬覺彌等據英、日譯本完成的《漢譯古蘭經》，雖然都吸收了懂阿語的學者協作、校閱，但終究不是懂阿語的行家里手之譯述，直至伊斯蘭教著名的阿訇王靜齋（名文清）先後用文言體、經堂語和白話文三次出版了《古蘭經譯解》，漢譯本才開始有較廣泛的傳播。截至 1990 年，除王譯本之外，還有劉錦標、楊仲明、時子周、馬堅、林松、仝道章和周仲義等穆斯林的譯本陸續問世（漢譯本概況參見本文所附一覽表）。

爲什麼在國外和國內，首先問世的譯本多出自非穆斯林之手筆？爲什麼伊斯蘭教學者的譯本總是姍姍來遲？主要原因有二：①起初是保守思想作怪，②往後是態度過於慎重。保守者

① 參見卡拉奇世界伊斯蘭大會所編《各國穆斯林少數概況》中七十年代統計的資料。

認爲，除了阿拉伯文的《古蘭經》原文外，決不容許再有任何語種的譯本出現，以防曲解本經原意，有人甚至進而主張嚴禁翻譯它，把翻譯視爲非法活動。這種保守的態度主要出自對《古蘭經》的神聖感，要絶對維護它的原貌。直到具有權威的教派首領之一艾布·哈尼法有鑒於必須讓世界各地使用不同語言的穆斯林直接了解《古蘭經》的全部教義，總不能“因噎廢食”，因而主張翻譯合法化，這才開了禁。這大約是公元八世紀初葉的事。據説最早譯成波斯文的《古蘭經》，還是以阿拉伯原文爲主體，逐行大字抄寫，而把譯文用小字附在正文下面。翻譯之禁解除了、突破了，但持慎重態度的學者們仍然覺得用任何語言文字轉述或表達原經的内容、風格、神采，確實不易，唯恐譯不好而有損無益，故遲遲不敢動筆。例如在我國，即便是清初著名的穆斯林學者劉智（約1664—1730），盡管有大量譯著問世，漢學造詣很深，但對《古蘭經》的翻譯也不敢問津，偶或譯述幾個短章或句子，也覺得誠惶誠恐，辭難盡意。

等到别人的譯本搶先刊行問世，又發現譯文中不免有訛誤曲解，才開始産生“當仁不讓”的責任感，我國穆斯林學者的譯本遂陸續出現。因此，必須承認，非穆斯林學者的譯文，姑無論其動機何在，質量如何，客觀上對穆斯林學者的翻譯工作確實起了鞭策、推動的作用。

關於《古蘭經》的注疏解釋，也是個重要的課題。由於經文涉及的内容很廣泛，有很多語句含蓄隱晦，言簡意深，如果弄不清各章、節的歷史背景及其針對性，確實不易理解。爲此，就需要有一定的解釋作爲閱讀的輔助參考，注疏工作，就逐漸發展爲一種專業或學科。

先知穆罕默德在世時，人們對《古蘭經》中的某些經文，就見仁見智，各有不同。以後，聖門弟子、再傳弟子又有各種零散的、不夠系統的口頭解釋，隨着阿拉伯哈里發國家政治經濟

的不斷發展，和伊斯蘭文化學術的日益繁榮，被奉爲指導思想的《古蘭經》更需要深入研究和普及，經注學家便紛紛涌現，被稱爲“泰福西爾”（tafsir，意思是“闡釋、剖析”）的注疏事宜就成爲一種獨立的宗教學科。到目前爲止，注疏的成果，有簡釋，有詳析，其詳盡者，篇幅巨大，卷帙浩繁，短短一句話的注疏、解釋、引證，長達數頁數十頁。注疏内容也因人而异，或側重於哲學理論，或傾向於宗教教義；或對照前後文以挖掘精神實質，或從語法修辭闡發其微言大義，或旁征博引以考證其主要宗旨，或結合現實生活概括它的社會主張，或附以神秘玄奥的色彩，或從天文、曆法、數算、醫學、地理、歷史、文學、藝術等不同的範疇和角度試行探討，使經注學的内容越來越豐富。由於角度不同，理解互异，影響較大者便形成各自的體系，出現不同的派别。如遜尼派、穆爾太齊賴派、什葉派和蘇非派以及近、現代派等等。各學派的經注互有异同和交叉，也有觀點上的對立和互相排斥，對某些問題的理解，往往各執一端，并大加渲染發揮，獨樹一幟，由學派發展爲教派，成爲各自擁有群衆基礎的社會勢力①。

上述情況，從積極意義上來看，是在深入鑽研《古蘭經》、發展經注學領域内的“百花齊放”，是伊斯蘭學術繁榮的表現和必然趨勢。尺有所短，寸有所長，總是存在各自的優點和不足，倘能不持偏見，互相學習，截長補短，肯定有益無害。從消極意義上來看，只因對某些經文的不同理解而發生嚴重分歧，便彼此對立仇視，動火動怒以至動武，則有害於内部團結和社會安寧，對伊斯蘭教只能起削弱和渙散的破壞作用。

〔附〕《古蘭經》漢譯本簡介表

---

① 本文中關於《古蘭經》内容、譯本和經注的材料，參見《中國大百科全書》宗教卷中的《古蘭經》、《古蘭經注》兩條詞目（馬賢執筆）。

漢譯全本《古蘭經》一覽表

次序	譯本名稱	譯者	文體	出版年代	出版處	備注
1	可蘭經	鐵錚	白話文	1927	北平中華印刷局	日譯本轉譯
2	漢譯古蘭經	姬覺彌等	文言體	1931	上海愛儷園 廣倉學窘	英日譯本轉譯
3	古蘭經譯解（甲）	王文清	文言體	1932	北平回教俱進會	阿語直譯，爲穆斯林學者第一個譯本
4	古蘭經譯解（乙）	王靜齋	經堂語	1942	寧夏（捐資石印）	譯者即王文清，石印六十部
5	可蘭經漢譯附傳	劉錦標	白話文	1943	北平新民印書局	附傳有較多議論發揮
6	古蘭經譯解（丙）	王靜齋	白話文	1946	上海永祥印書館	有注釋及解說
7	古蘭經大義	楊仲明	文言體	1947	北平伊斯蘭出版公司	平裝，上、中、下三册
8	古蘭經國語譯解	時子周	白話文	1978	臺北中華學術院回教研究所	帶有注釋
9	古蘭經	馬堅	白話文	1981	北京中國社會科學出版社	譯者全八卷作過注釋，全譯本無注。
10	古蘭經韵譯	林松	帶韵散文	1988	北京中央民族學院出版社	分阿漢對照及漢文單行兩種版本帶簡注及題解
11	古蘭經譯注	仝道章	白話文	1989	南京譯林出版社	阿、漢文對照有詳細索引
12	古蘭經	周仲義	白話文	1990	新加坡佳藝彩印公司	阿、漢文對照有詳細索引

林松

《古蘭經》的行文語氣及其人稱代詞

初讀《古蘭經》原文或譯本的人，在不太熟悉它的行文規律之前，通常都會對它的語氣口吻，特別是它的人稱代詞，掌握不好，理解不準，因而產生誤會。有些回族學者在漢譯本中，曾爲此而給有關的代詞逐一標上特定符號，表明各自指代對象，以免張冠李戴，特別是提醒讀者不要把主（安拉）聖（穆罕默德）混同。

其實，對廣大讀者而言，更爲重要的是逐步熟悉并掌握《古蘭經》的行文規律與叙述口吻，從上下文的語氣，從整個語言環境中自行識別與判斷。如單純依賴特定的符號標志，萬一出現衍脱訛誤、倒置移位等現象，反而無所適從，甚至會以誤爲正，適得其反。

《古蘭經》的行文語氣和人稱代詞的確是靈活多變、不拘一格的。例如對安拉的代詞，第一、二、三人稱，即“我”、“你”、“他”都經常出現，在同一章以至相互連接的數節中也常有間雜轉換的情況，的確有弄清楚的必要。而要想弄清這一點，又須大體掌握若干規律，理解上才不致含混、模糊。

一、關於安拉的代詞

（一）由於《古蘭經》是以安拉的名義傳授於穆罕默德的，

因此，在《古蘭經》的字里行間，大量出現第一人稱的口吻，是安拉的自稱。如：

我把明燈〔群星〕裝飾宇宙的夜空，
讓它對妖魔鬼怪進攻，
——我已為它們準備了嚴刑。

（第67章《權柄》第5節）

這一節中的“我”，是安拉的語氣。又如：

難道我沒使你胸襟坦蕩？
我為你卸下了重擔，
——它本來壓着你的脊梁。
我使你提高了聲望。

（第94章《舒展》第1—4節）

這幾節采用親切交談的方式和語氣。“我”，是安拉的自稱，與之并舉的第二人稱“你”，是指先知穆罕默德，可不言而喻。

（二）在以穆斯林語氣向安拉祈求、禱告、贊頌的經文中，對安拉的稱呼改用第二稱“你”，例如：

我們只崇拜你，
我們只向你求助，
求你指引我們正路！

（第一章《開端》4—5節）

當然，如果在前面已經出現相應的稱謂，則代詞所指更顯而易辨，毫無歧疑。例如：

“啊，我們的養主！
如果我們遺忘或有錯誤，
請你不要責怪我們的疏忽。
求你別讓我們背上過重的包袱，
猶如你讓前人所承擔的重負。……”

（第二章《黃牛》第286節）

這種語氣，有如當面陳述，直接呼告，代詞所指，也一目了然。

（三）在更多的客觀叙述、議論的章節中，則用第三人稱代詞指安拉。如：

他見你是孤兒，便給你救濟，
他見你彷徨迷途，便把你引向真理，
他見你貧窮，便使你富裕。

（第 93 章《早晨》6—8 節）

引文中的“你”，雖然是對穆罕默德而言，但稱呼安拉的代詞是“他”，而不是“我”，這跟全章前後文所用的代詞是協調一致的。但也有在同一章中，代詞變換的例句，如：

你應該歌頌至高無上的安拉！
他創造〔萬物〕并使它們完美無瑕，
他預計〔一切〕又給以啟發。
他讓牧場〔之綠草〕萌芽，
又使它們向枯萎凋謝轉化。
我即將傳示你的經文，
你可不能忘記它。

（第 87 章《至高無上》1—6 節）

前幾節連續用“他”指代安拉，突然又轉換爲“我”，且在本章未抄引的後文中，繼續交錯使用第三人稱與第一人稱。類似例子，不勝枚舉。但只要從内容和語氣方面去琢磨、思考，并不難作出正確判斷。

二、關於先知穆罕默德的代詞

（一）由於穆罕默德是《古蘭經》的第一個直接接受者、被啓示者，經文的很多内容都是對穆聖而發的，因此，大量的第二人稱多指穆聖。例如：

我特賜你以“豐盛”的優待，
你應該對你的主崇拜，
你應〔為主〕把牲畜獻宰。
那怨恨毀謗你的人，
他自己才真是斷種絕代。

（第 108 章《豐盛》）

這一章中的“你”，專指穆罕默德，并針對穆聖正值喪子之憂、被敵對者詆毀的具體情況，給穆聖以慰問、安撫，代詞所指，是清楚易懂的。

第二人稱指穆聖的例子，還常表現於一種有如叮囑面諭的口氣中，例如在開頭用“你說”的字樣，而後再傳示具體內容。這一類實例，隨處可見，即以《古蘭經》第 30 卷中的一些短章而論，就有幾好處。如第 109 章《异教徒》、第 112 章《純潔》第 113 章《宇宙萬物》和第 114 章《人類》等短章，章首都用了“你說”這樣一種口吻。又如第 67 章《權柄》的最後八節中，節首出現“你說”字樣的地方，就有第 23、第 24、第 26、第 28、第 29 和第 30 節六處。其內容都是授意於穆罕默德，教他怎樣去勸化民衆，或回答他所面臨的問題。

由於使用了“你”字稱謂，顯得格外親切、自然、直接，似乎給人以耳提面命、諄諄教誨之感，彷佛穆氏就在安拉的面前或身邊，感情特別貼近。

（二）用第三人稱“他”指穆罕默德的句子，在《古蘭經》中也不乏其例。如：

我并沒有傳授他詩句，
詩句對他也不適宜，
那只是勸誡，
是明確無誤的《古蘭經》。
以便他向活在世上的人勸諭，

證實對背離者所說的話肯定無疑。

（第36章《雅·希尼》第69—70節）

這段話的針對性在於駁斥當時麥加的一些多神教徒，他們曾企圖貶低穆聖和《古蘭經》的地位，故意把穆罕默德說成是詩人，而否認他是特使、先知；故意把《古蘭經》說成是詩詞之類的文學作品，而否認它是經典。——因此，從經文本身就可以看出，"他"，指的是穆氏。這是向廣大民衆闡明切不可把先知視同一般詩人，更不可把《古蘭經》貶爲一般詩歌。在這種場合，對穆氏改用第三人稱。

（三）用第一人稱"我"指代穆聖，多出現於人物對話中穆氏的自稱，或者是穆氏奉安拉之命而發出的話中，如：

他們問："預言幾時才靈驗？
——如果你的話有據可憑。"
你說："只有安拉才能知曉，
我不過是公開地傳訊報警。"

（第67章《權柄》第25—26節）

因爲"我"字出現於答問對白中，也就不致產生歧疑。

至於出現於各章節各種場合中的人稱代詞，盡管頭緒紛繁，經緯萬端，但也決非變幻莫測，因爲都跟它所涉及的事件、情節或主要議題密切相關，通過前後文很容易識別究竟何所指，也就毋庸贅述。

三、關於代詞的特殊標志

如本文開頭所說，曾經有一些《古蘭經》的漢文全譯本或選譯本，常在專指安拉和穆聖的人稱代詞旁加上特定符號與標志，有的譯本還改用不同字體或特制鉛字排印這兩類代詞。爲讀者提供方便，編印者用心良苦，的確無可非議，更不應吹毛

求疵。怕就怕挂萬漏一，或核校疏漏，倒反貽誤。

還有一種另外造字作專用代詞的現象，似乎不宜提倡。例如將用第三人稱指安拉的“他”字寫成“祂”，即以“神”字偏旁“礻”代替單立人“他”，這是完全不必要的多余之舉。因爲：

1、《古蘭經》原文中（或詞匯變化相當豐富的阿拉伯語中）并没有安拉專用的代詞，第三人稱所用的代詞跟用於一般人的代詞“他”相同，大可不必標新立异。

2、爲什麽只把“礻”旁加於第三人稱寫成“祂”，根本説不出叫人信服的根據，如果説是爲了突出安拉而區别於凡人，那麽，“你”字爲什麽不換“礻”旁？“我”字是否也應加“礻”旁？

不過，關於安拉的第一人稱代詞，倒值得注意，在《古蘭經》原文中，安拉的自稱，常用復數代詞而不是單數代詞，但譯文當然必須譯成“我”，而不能譯成“我們”。這一點，所有譯本都没出錯，但對學習阿拉伯語而初讀《古蘭經》原文的人，卻不妨提一句，以防混淆。

林　松

中國最早的一部先知穆罕默德年譜

伊斯蘭教早在一千三百年前就傳入中國，先知穆罕默德的名字在唐代史書上也早有記載。人們從“學問雖遠在中國，亦當求之”的聖訓中，亦可想見中國早就受到阿拉伯國家的重視。至於中國與阿拉伯之間的經濟文化聯系和友好往來，更是源遠流長，有大量文獻資料可考。

但中國穆斯林群衆對先知穆罕默德的了解，僅限於在清真寺聽阿訇的宣講，或彼此間的口頭相傳。能直接閱讀阿、波文有關資料的人，終究是少數。而在漢文典籍中，或僅偶爾涉及伊斯蘭的習俗禮儀，或只零星概述穆聖的局部經歷，根本看不到較系統完備的記載。直到 1724 年（清世宗雍正二年），劉智用漢文編撰的《天方至聖實錄》完稿，這個空白才算得以彌補。

著名的伊斯蘭學者

劉智（約 1664－1730），[1] 字介廉，晚年自號一齋，江蘇南京人，是清初著名的伊斯蘭教學者。他從小就刻苦好學，青年

---

① 關於劉智的生卒年月，新编《辭海》所載爲：“約當 1660－1730 年”，根據劉氏《著書述》稱：“余年十五而志於學”，至《天方至聖實錄》脱稿之雍正甲辰年（公元 1724 年）又稱：“憶自初學以至於今四十余年”，可知作者這時當在五十五歲以上至六十歲之間，因全文查無“耳順”、“花甲”之類的字樣，故出生年代不會早於 1664 年。

時期曾博覽群書：讀過儒家的經、史、子、集，鑽研過佛教、道教的經書。後來又攻讀阿拉伯文和波斯文，專門研究伊斯蘭教教義。從中年到晚年，始終孜孜不倦，“覽遍諸家，讀書萬卷，天下名都勝迹游歷過半，雖車塵驢背，未嘗廢弃吟哦”，而且“篤志闡天方之學，以曉中人。”族屬親友雖不贊許他這樣埋頭著述，苦困書齋，但從未動摇過他埋頭撰述的志趣，終日還是以“自立稿、自謄清、自修自潤”爲樂。

他閱歷多，見聞廣，著述豐富而充實。他曾經撰寫過《天方典禮》和《天方性理》兩部書，分別從宗教教義和哲學理論的角度闡述伊斯蘭教。[①] 由於作者對儒、道、釋各家的學説研究極深，又曾參照比較，因而在闡述伊斯蘭教原理時，常聯系諸家之説，對照异同，相互爲用。致使這兩部著作，無論從内容上剖析，從風格上鑒賞，還是從書名上揣摩，都含有諸説融匯之色彩，儒家理學的氣味更濃。此外，他還撰寫過一部《五功釋義》，專講伊斯蘭教的“五功”：念、禮、齋、課、朝。

《天方至聖實錄》是劉智年過半百以後才着手編譯的一部關於穆罕默德生平活動的編年史。爲了搜集阿文資料，他從南京奔赴安徽各地訪求，一無所得，又轉向穆斯林聚居較多的河南，終於在朱仙鎮“偶得賽氏家藏”的珍本，確實比他平素積累的材料和有關版本詳盡得多，因而喜出望外。經過南北往返數千里，寫作過程中十次遷移居所，用了整三年的時間，多次修改才定稿，於此足見他治學態度的嚴肅與認真。

① 關於這兩部著作的内容和主旨，作者自言：“典禮者，明教之書也；性理者，明道之書也。”

一部題材豐富的編年史

這部書題名爲《天方至聖實錄》。所謂“天方”，是中國古代對麥加的通稱，系阿語 Bait－Allah 的意譯。亦泛指包括“天房”在内的阿拉伯。“至聖”是對穆罕默德的尊稱（明、清伊斯蘭教學者把衆先知分别稱爲“列聖”、“欽聖”、“大聖”和“至聖”幾等，以“至聖”爲最高）；“實錄”則是中國史書的一種體裁，特點是按時間順序專記某一代帝王當政時期的重要事件。因此，書名本身就意味着是以編年體方式介紹天方國的先知穆聖的史書。

全書共二十卷，内容大體爲三部分：

（一）前三卷是宗譜、圖表。排列了穆氏的五十代世系，曾上溯到傳説中的始祖阿丹 Adlām。

（二）中間十三卷（4－16 卷）是正文。具體記述穆氏一生的主要經歷與奉命傳教活動。

（三）後四卷（17－20 卷）是附錄。匯集了若干有助於了解穆聖與伊斯蘭教的資料。

第二部分是全書的主體。它以少量篇幅簡略地概述了穆聖從孕育、誕生、童年以至四十歲前的經歷，而把從四十歲傳播伊斯蘭教開始至逝世爲止的後二十多年的活動作爲重點，逐年作了詳細而具體的記載。編撰者據豐富的史料和傳説，重點突出地向讀者列舉了先後發生的重大事件，文筆生動，引人入勝。從這些記述中，可以看到伊斯蘭教傳播初期從勢力微弱到逐步强大的發展概況，包括傳教過程中與猶太教、拜物教之間的冲突與斗爭，穆斯林們的武裝自衛與戰略出擊，“伯德爾戰役”和“伍侯德戰役”的描寫，以及從麥加遷徙到麥地那的情景等等。還可以看到伊斯蘭教的對外傳播，看到當時麥加與鄰國以至世

界各國的交往聯系。保持聯系的國家中，曾特别提到與中國的往來，早在穆聖傳播伊斯蘭教的第二年（約 611），和穆聖逝世前不久（632），都曾派使節賽爾弟·斡歌士等到中國，記述中還夾雜着一些有趣的傳聞。關於這件事，倒跟中國官修正史與民間稗史所載傳説頗有類似之處。盡管由於年代久遠而找不到更多確鑿的史料給予證實，但關於斡歌士（中國史料中亦譯作斡葛思、旺各師、宛各思）其人，在穆斯林中流傳甚廣，據説他是唐代最早到中國傳播伊斯蘭教的先賢之一，民間素有“一賢在廣州、二賢在揚州，三賢、四賢在泉州”之稱。此三處還有據説是他們的陵墓。斡歌士後來病逝於中國，葬廣州流花橋畔，至今其墓尚存。清代穆斯林學者藍煦等所著《天方正學》等書中，也曾一再述及這個叫旺各師的人。

此外，關於伊斯蘭教的各項規章律令，在這一部分中也有反映。諸如婚喪禮儀、飲食禁忌、褒賞刑罰、征伐御侮、賦税濟貧，以至禮拜、齋戒、朝覲等宗教教儀，都已貫串其間，或交代其緣起，或解釋其細則，提供了可貴的研究資料。

至於後四卷的附錄，材料尤其豐富。舉凡穆聖之儀容德行、處事接物、伊斯蘭教之典章制度、律例原理、西域諸國（信仰伊斯蘭教的國家和地區）之風土人情、歷史文化、中國帝王對伊斯蘭教的贊譽評價，以至中國若干古老清真寺的碑文，中國穆斯林以漢文撰述之專著的序、跋，都分門别類，廣征博采，美不勝收。第十七卷專門選錄滇南伊斯蘭教著名學者馬注（1640—1711，字文炳，號仲修）所撰《至聖贊》，這是一篇詞章考究、對仗嚴整、音節和諧的駢體文，是歌頌先知穆罕默德的散文詩，也是我國回族古典文學作品中宗教氣氛濃鬱的代表作。劉智精心地爲這篇《贊》作了詳盡的注釋。

因此，廣大讀者不僅可從這部書中了解至聖穆罕默德的生平及其經歷，特别是窺知伊斯蘭教的創立與傳播之梗概，而且

可以從附錄材料中對伊斯蘭教的全貌獲得較完整系統的印象。

這部“實錄”，在脱稿後半個世紀内，都没有刊印，僅在穆斯林中流傳着它的手抄本。直到1775年（清高宗乾隆四十年乙未）即事隔五十一年後，才由一個姓袁的穆斯林集資刻板，印行問世。二百多年來，流傳較廣，并爲穆斯林所熟知。在當代已出版的《辭海》和《大百科全書》（宗教卷）中，都有專條介紹這部書的撰述者劉智及其主要著作。

險遭不測

這部著作在刊行問世的初期，還經歷過一場軒然大波，幾乎使它絶版而難予傳世。

事情的經過是這樣的：廣東崖州有個名叫海富潤的穆斯林在外求學，搜集伊斯蘭教的書刊，九年内歷經廣西、湖南、湖北、安徽、陝西等省，共得阿、漢書籍廿一本，《天方至聖實錄》在内。不料他在乾隆四十七年（1782）返鄉途中經過桂林時被“奉諭查緝匪徒”的知府拘捕嚴訊，硬説這些書“通系揄揚西域回教國王穆罕默德之語”，書名太“僭妄”，“狂悖荒唐之處不一而足”，特别是懷疑海富潤“恐系甘省番回漏網逆黨”，因此，由廣西巡撫朱椿摺奏皇帝報功請賞，奏請將這些書籍的板片“解京銷毁，并諮拿譯刻散布暨著書贈書各犯審擬治罪。”[①]緊接着，就在各地進行搜捕，例如在漢口，將送書給海富潤的年逾七十的袁國祚拘捕，并搜查他所開的帽鋪；在江蘇，首先在江寧拿獲袁的哥哥袁國裕，没收了一些書籍的板片，繼而在鎮江查抄另一些書籍的板片及保管人譚在文，又在松江逮捕了曾

① 事情發生於乾隆四十七年五月十一日，引文摘自廣西巡撫朱椿的摺奏。朱椿於同年五月廿三日下令搜捕傳書、藏板有關人員。

爲“實錄”作序的改紹賢（恂齋），他們的家屬亦受牽連。官方甚至企圖追捕其時已去世五十多年的作者劉智，還審訊了劉的曾孫劉夢義。

爲什麼幾本小册子竟使官方如此驚慌失措，恣意搜捕？原來在清代回族人民的起義連續不斷，就在不久前（1781年），由蘇四十三領導的甘肅回族和撒拉族聯合起義剛被鎮壓下去，統治者余悸未消，看到海富潤隨身攜帶的書籍，疑懼交加，更何況還有“不能辨識有無違礙之處”的阿文書籍，自然會產生“風聲鶴唳，草木皆兵”的恐怖感。

這一來直接驚動了深居宮廷的乾隆皇帝愛新覺羅弘歷。他不得不親自處理這個案件。鑒於當時的局勢以及此案之難以構成罪狀，乾隆承認這類書籍“系相沿舊本，并非實有謗毀顯爲悖逆之語”，書中字句“不得竟指爲狂悖”，應“各奉其教，若必鰓鰓繩以國法，將不勝其擾”，因此下令“勿庸辦理”，今後碰到類似書籍，“俱不必查辦，若過爲搜求滋擾，則安分守法之回民，轉致不能自安，無所措其手足。”結果，各有關府縣都遵照乾隆的旨意將拘捕人員“概行省釋，其書籍板片亦即給還”。[①]一場風波才告結束。

但這一段險些兒釀成禍患的小插曲，倒給《天方至聖實錄》一書登了義務廣告，并使它能暢通無阻地合法刊行。在中國封建社會中凡經皇帝過目的文章或書籍，都加上“御覽”的字樣，身價似乎也爲之提高，因而也就更引人注目。經歷這場風波以後，從乾隆四十七年起再版的此書，叫做《御覽天方至聖實錄》，更不脛而走，盡人皆知，比查禁搜捕以前流傳更廣、更多、更快，這種效果，恐怕是清政府及其府州縣官僚萬萬料

① 所引乾隆的話系清廷公文中六月初九日所傳“上諭”，乾隆這個“上諭”發於六月初三日。此案直至七月初十日清廷內閣將廣西巡撫朱椿降級調用，才大體了結。

想不到的吧!?

譯本傳播海外

更值得注意的是此書還引起了洋人的廣泛興趣，曾被輾轉譯成多種文字，流傳海外，包括歐、美和日本。

1921 年，英藉基督教傳教士伊薩克·梅伊遜譯爲英文本分別在倫敦和紐約出版。不久，蘇聯的艾哈邁德·勃列瓦涅夫據此英譯本轉譯爲《俄語實錄擇要》一書。緊接着，法國學者又據俄語本譯爲法文。日本的田中逸平，則從中文本譯爲日文，於 1941 年出版。其影響已達二百多年之久。

林　松

從《天方典禮》看劉智“以儒釋伊”的時空背景

穆斯林學者劉智（字介廉，號一齋）是著述豐富、貢獻卓越、影響深遠的回族知名人物，也是清初用漢文闡述伊斯蘭教哲學與教義的主要代表人物之一。關於他的生平和著述，近代以來已有不少人作過大量專題研究，似乎没有重述的必要。

在劉智學術思想的筆談討論中，經常涉及“以儒釋伊”的問題，即所謂“用儒文傳西學”、“原儒語以明其義”的手法，或説得更具體、形象一些，叫做“本韓柳歐蘇之筆，發清真奥妙之典”。誠然，在劉智和與他同時代的一些穆斯林學者的漢文撰述中，經常會碰到如此這般的普遍現象。但這樣做，究竟是由於儒家學説與伊斯蘭教原理確實相通？還是著作者借用兼通“儒道釋伊”的條件而甘願博采雜揉以炫耀於人或“趕時髦”？還是受時空環境的特殊復雜因素所迫使？它所期望的社會影響或客觀效果，究竟是要表明各家學説義理相通、不宜相互排斥？還是爲了使伊斯蘭教能在封建社會爭取生存發展的余地？或者，是不惜“反經异俗”而標新立异，别樹一幟？——這似乎是爭論的焦點，確實有探討的必要。

限於時間、精力和水平，盡管代表劉智學術思想的著作極多，爲避免涉獵過雜，鋪陳過廣，我只準備就《天方典禮擇要解》一書，略談個人井蛙之見。

一、撰述者“以儒釋伊”，既有宣傳伊斯蘭教的動機，亦有適應社會環境的願望

（一）從劉智個人的身份和條件看。他并非掌教開學的阿訇，也不是受經堂教育熏陶“挂幛穿衣”的“海里發”，主要是從儒學開始，有了相當根底的漢文化素養才去研究伊斯蘭教。“予年十五而有志於學，八年膏晷，而儒者之經史子集及雜家之書閱遍。又六年讀天方經。又三年閱釋藏竟。又一年閱道藏竟，道藏無物也。繼而閱西洋書一百三十七種，會通諸家而折衷於天方之學[①]”。可知他二十三歲以前接觸的主要是儒學，是諸子百家。然後才讀天方經六年，往後又有四年用於讀佛經、道經。這時，他已經三十三歲。自有志學習以來的十八年間，讀儒（8年）、道（1年）、釋（3年）共十二年，讀伊斯蘭經籍才六年，僅占攻讀生涯的三分之一。雖然後半生傾心致力於研究伊斯蘭教，但他青少年時代的知識基礎還是以漢文化爲主，把他所獲得的這些基礎知識貫注於天方學的研究中，是正常合理，也是不足爲怪的。他研究伊斯蘭教的思路或途徑，自然跟阿訇宣教、講“卧爾兹”不盡相同，只是殊途同歸。劉智，正是發揮了自己獨特的優越條件。

（二）從劉智著作的動機和宗旨看。他其實已經意識到他借以宣傳伊斯蘭教的思路與途徑有“反經异俗”之議、之譏、之壓力，因此，他在《天方性理》的《例言》中鄭重聲明：“是書語氣與經堂語氣既不相合，則不能不起物議。然而無庸議也，是書非爲不知文者作也。蓋不知文者，經師遵經訓之，無須是書。

① 劉智《天方至聖實錄·著書述》。

而須是書者，必通習三教，未知吾教之禮者也。讀其文，會其義，自有裨益，知我罪我，聽之斯世”。這段近似“悍然不顧”當時輿論指責的宣言，坦率地表白了自己的態度，說明此書的讀者對象是“通習三教”、有漢文基礎的“讀書人”，而不是只習慣於“經堂語”、未讀漢文或排斥讀漢文的鄉老及“念經人”。他相信可以通過不同方式與途徑達到宣傳伊斯蘭教的共同目的。這是劉智的遠見卓識，這種認識，恐怕也是跟撰述人所處的地區環境息息相關的。舊稱金陵、建康的南京，是六朝古都，明初，洪武、建文和永樂前期，也定都於此。明清之際，江南一帶的回族穆斯林，較諸西北地區，從總體上看，對伊斯蘭教的認識和念經的風氣漸趨淡薄，學習漢文化的情況相對而言日益明顯，以漢文著述爲宣傳工具正是適應這變化中的客觀需要。劉智還說：“經文、漢文，兩相吻合。奈學者講經訓字，多用俚語，未免支離，有失經旨。愚不憚煩，每訓文解字，必摹對推敲使兩義恰合，然後下筆。覽者勿謂愚反經異俗，是兩俗合經耳”。這幾句聲明，不是消極地自我辯護，而是義正詞嚴地批駁。他是深恐“有失經旨”才認真看待、“摹對推敲”的，表明他絶非故意“迎合”儒學，違背“經旨”而喪失原則，他保持着清醒的頭腦，維護着穆斯林的立場，絶不能給他扣上“反經異俗”的大帽子！

（三）從劉智領悟的哲理和原則看。“以儒釋伊”的現象，決不是爲了“迎合”而穿鑿附會地把二者勉强“捏合”。他在《天方典禮》的《自序》中說：“解中有理明而義未盡者，復爲廣義；有義盡而理未暢者，又爲實義；有義理明暢而學淺者疑其非，乃質諸儒語，以釋其疑；有事屬尋常而見小者訾其異，又設爲問答，以針其惑……”。又說：“雖載在天方之書，而不異乎儒者之典，遵習天方之禮，即猶遵循先聖先王之教也。聖人之教，東西同，今古一，第後世不之講求，而逐漸失之矣。惟幸天方之

禮，爲獨存……”。這番話，也解釋得很清楚，他之所以“以儒釋伊”，主要是因爲“天方之書，不异乎儒家之典”，是就共通之點加以發揮，不是牽就“捏合”。而且，要碰到“義理明暢而學淺者疑其非”的情況，才“質諸儒語，以釋其疑”，可見他的著述中引用“儒語”，不是目的，而是手段，是啓發讀者理解伊斯蘭“經旨”的輔助方法。特别是講到人倫五典之學，人類有文明史以來，古今中外所總結出來的許多準則，難道不正是大同小异、相近類通嗎？

（四）從劉智所處的時代和環境看。當然也不能完全排除有適應客觀形勢以求生存發展的因素。在中國長期的封建帝王統治下，儒家學説始終居於壟斷地位，從西漢董仲舒“罷黜百家，獨尊儒術”開始；往後，宋明理學更爲盛行，許多外來的思想、文化，似乎都要具備或染上漢化、儒化色彩，才能站住脚、有活路，否則，就會被視爲邪説异端。迫於形勢，也必須跟占統治地位的正統思想相套、挂鈎，何况儒家學説與伊斯蘭教文化確實有許多相通之處，自然容易融合凝結。有必要理解劉智用心良苦的爲難之處。而且，從讀者對象主要是回族中的念書識字者來看，以漢語爲共同語的廣大穆斯林，通過漢語或漢文著作，通過耳熟能詳的儒家語匯詞藻去理解伊斯蘭教，畢竟比通過學習阿拉伯語經文更直接、更容易。正是這樣特殊的時空背景，才會促進劉智等穆斯林學者“以儒釋伊”的漢文譯著應運而生。爲消除讀者的誤會，劉智還諄諄囑咐説：“覽者誠能體諸心身，見諸實行，始不負古聖、先賢傳教之至義，而區區變文翻義之苦衷也”。字里行間不難窺探撰述人的心理狀態。

（五）從純粹的宗教概念或意識看。儒家思想只是一種理論。一種學説，習慣上雖然把它跟“道”、“釋”并列統稱爲“三教”，但嚴格説來，“儒”并不是一種宗教，它没有明確崇奉的神靈偶像，也不存在體系完整的宗教教條。“子不語怪、力、亂、

神”，《論語·述而第七》有明文記載，即便是祭祖祀神一類習俗禮儀，也只是“祭如在，祭神如神在”的心靈上的感覺，孔夫子的態度是“吾不與祭，如不祭”，灑脱而又實事求是。孔丘甚至反對亂竪偶像，不能容忍把凡人神化的現象，他曾針對魯國沿用“禘禮”的行爲而公開表態説：“禘自即灌而往者，吾不欲觀之矣”。對此很蔑視（參見《論語八佾第三》）。儒家所闡述强調的，主要是人倫道德、社會主張，它所創立的是學派而不是宗教。有一次，王孫賈問孔子對“與其媚於奥，寧媚於竈”這句話有何見解，孔子説：“不然，獲罪於天，無所禱也（出處同上）”。可見儒、道、釋三教中的儒，宗教意味并不太濃。因此，熟悉三教九流、精通漢學的穆斯林學者劉智，興趣和感情均偏重於儒學，用於習儒的年頭也遠比研究佛、老的時間長，年頭是後兩者總和的一倍。“以儒釋伊”，自然得心應手，順理成章。由於儒在實質上并非純粹的宗教意識，只是一種有廣泛影響的學説理論，把它作爲宣傳闡發伊斯蘭教原理的手段，可避免“反經异俗”之嫌，强調“兩俗合經”，也就不怕教内人羅織罪名、扣大帽子。明清之際的回族穆斯林學者，包括劉智在内，在闡述伊斯蘭教“認一論”（亦稱“一神論”）思想時，常借漢文中的“天”字指代造物主安拉，如“天房”、“天命”、“天經”、“天仙（使）”等等，不是已經成爲約定俗成的稱謂之一了嗎？其字源蓋出自儒家經典，盡管它跟孔、孟著述中“天”字的内涵相距甚遠。但在穆斯林群衆中，决不會因爲用了“天”字而産生誤會錯覺，也没有人提出非議，這不正是“以儒釋伊”收到積極效果的實例嗎？

二、全書序跋亦可證明“以儒釋伊”受穆斯林贊賞，獲教外人士首肯，達到宣教的目的。

（一）穆斯林極端珍視，備加贊揚。如自稱“教弟”的定成隆於康熙四十九年（1710）手撰的《跋》中，深切感慨一般穆斯林“止知我爲教中人，至教之所以爲教究懵懵焉，而莫得其指歸。即熟悉經典，亦不過記述諷誦而已。間亦稍通教律，時亦講論，又多曲爲臆說，駭人聽聞，不知者遂奉爲典型，彼亦自以爲是，而不知返，於是以訛傳訛，其有不可使聞於鄰國者，其意亦未嘗不欲闡其教也，然而遠於教也更甚”。他的擔心，正反映了教内人唯恐釋經違背原旨、失真走樣的共同隱憂。但他讀了《天方典禮》，感到其中“并無勾深索隱之詞，驚世駭俗之論，無非正心誠意之學，修齊治平之道。於至平至常之中，至精至凝之理即寓焉，以是知心同理同，而聖人之教原不以方域异也。倘非稽考精確，烏能融貫若此！”他由衷歡呼：“劉君真吾教之傳人，吾教之功臣也夫！”表明劉智以儒釋伊、借釋傳伊，緊緊把握住伊斯蘭教自身的真諦，大可不必庸人自擾白擔憂，完全可以選爲“入門”的教材。

熱心的穆斯林童國謹、童國選兄弟、袁維垣、劉瑛等人，因此書“板遭於火”，雖然當時“家珍户藏”，但深恐年久“漸至凋殘”，特意集資重刊，以廣流傳。在乾隆五年（1740）重刊的《序》中，也稱贊它“闡聖道，開來學”，是“吾輩父兄伯叔常以體究經書訓誡子弟”的好教材，願原板刊印，“庶狂瀾不礙舟楫，而百川無復迷津”。對此書的影響估價很高。

（二）教外人高度評價，欣然首肯。這一點，普遍反映於此書所附序文中。如兵部侍郎鹿佑說：“清真一教，來自天方，衣冠、言貌炯岸异人，予向疑其立教在吾儒之外，而或亦等於老、佛之流也”。這是他原先對伊斯蘭教的朦朧印象，戊子年（1708）春，他會晤劉智，“暢論天人性命，無微弗逮；詢其教之原委”，劉智才把此書送給他。他讀過後，“見其微言妙義，切

實淵深；天機人事，節目井然。其倫禮綱常，猶然君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友也；其修齊誠正，猶然孝、弟、忠、信、禮、義、廉、節也；其昭事上帝，有所謂念、禮、齋、課、朝五者，亦猶然顧諟明命，存心養性，以事天也。夫然後知清真一教，不偏不倚，直與中國聖人之教理同道合，而非异端曲説所可同語者矣。吾於是益喜劉子之博學奇才，會心於無盡也。既通天方之典，復通中國之經，融會貫通，著爲書，以闡其教"。早先的成見消失了，認識有了轉變，過程談得很清楚，該不是礙於情面的奉承溢美之詞吧？當然，這位維護封建統治的僚臣之所以贊譽清真教，主要在於發現它并不違背儒家之禮教。除了説明伊斯蘭與儒家文化共同點很多之外，不也反證劉智"以儒釋伊"或"儒伊對照"的成功嗎？

禮部侍郎徐倬的序文中説：穆斯林"千百年來，流寓者從，雖居中國，猶執祖教，智者守其經，愚者失其義。此劉子用儒文傳西學以教於同人者也。雖然地有東西，理無疆界。是理也，雖自天方，而理通於天下。……況其言天道，人道尤悉，學者能於是而用力焉，則亦盡人合天之一經語也，其可以方域拘諸？"同樣贊許跨越疆域得到傳播的伊斯蘭文化。

此外，陝西道監察御史景日昣所撰《一齋書序》中也反映了他遍讀劉智多種譯著後的觀感，認爲劉氏"深得儒者精微之奥旨"，總的評價是："劉君年富力强，著書數百卷、闡明天方之理，以補中國之用，其功正未可閫量"。還有，另一篇《楊斐慕序》中也表述了類似前述兵部侍郎鹿佑的感受，認爲"梯山航海而來"的"天方之人"，"語言异其聲音，文字殊其點畫。見我朝之禮，裔裔皇皇，彬雅明備，有余慕焉，而不能通其文。中華好事者，見天方語言、文字茫然扞格，疑其禮有驚世駭俗、詭异而不近情者。不知疆域雖殊，同此君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫、飲食、日用、起居之節，婚姻、喪葬、追遠之誼，心

同理同，則禮安有或異哉?”因此，對此書也給予很高的評價[①]。

這些教内、外人士撰寫的序、跋，都反映了劉智譯著“以儒釋伊”的積極效果，只是聯系對照二者共通之點，絶非將兩者完全等同，混爲一談。

三、從清代封建朝廷猜疑忌恨，更可反證劉智“以儒釋伊”絶非牽就、迎合而“反經异俗”

（一）從欽定的《四庫全書總目》看。《天方典禮擇要解》（兩江總督采進本）雖然被收入《總目》，但在介紹此書的184字《提要》中，對伊斯蘭教和劉智本人卻連譏帶貶，反映了清廷官方的態度，《提要》中首先簡介撰寫者的姓名、籍貫、回回裔身份及著述。再側重介紹此書内容、篇目。最後才下了“結論”式評價，説：“……每事詳爲解釋，以自尊其教，回回教本僻謬，而智頗習儒書，乃雜援經義以文其説，其文亦頗雅贍，而根柢先非，巧爲文飾無益也[②]”。短短不到五十字，充滿了貶斥辱罵的口吻，可見清廷及其御用文人態度和嘴臉之一斑。

（二）從乾隆年間發生的一場軒然大波看。由於廣東崖州三亞村回民海富潤攜帶一些伊斯蘭教經書赴外地游學，其中包括劉智的幾種譯著在内，被桂林府知府貴中孚發現，廣西巡撫朱椿如臨大敵，恐懼萬狀，便向朝廷送呈奏折，報功請賞。這區區小事，連續數月間，驚動了湖北巡撫姚成烈，兩江總督薩載，江蘇巡撫閔鶚元，江寧布政使劉埻，江蘇按察使李慶芬，陝西巡撫畢沅等封建臣僚。官方不僅連人帶書扣壓，還輾轉到有關各地搜書、毁版，大肆拘捕，甚至荒誕到要追查捕獲已經逝世

① 楊斐菜（淇益）氏，山陽人。一説系回族穆斯林，但從這篇“書於大椿樓”的序文中，看不出是穆斯林的明顯迹象或口吻，姑且存疑。

② 全文參見《四庫全書總目》卷125《子部·雜家類存目二》。

五十多年的撰述人劉智。此事發生於乾隆四十七年（1782年），由於一年前甘肅地區爆發過蘇四十三領導的撒拉族、回族聯合反清起義，雖慘遭血腥鎮壓，但封建統治階級仍心驚肉跳，草木皆兵。廣西巡撫朱椿竟奏稱海富潤所帶的書籍“狂悖荒唐”，“僭妄”之極，甚至栽誣“恐系甘省番回漏網逆黨”，連跟海富潤有接觸的人，也有“煽惑人心”之嫌，“尤應逐一究明，從重案擬治罪”。爲此而引起的一系列連鎖反應，牽連不少穆斯林鋃鐺入獄。只是由於當時形勢所迫，乾隆皇帝感到不宜小題大作。擴大事態，下旨停止搜捕、燒書、毀版，毋庸查辦，風波才漸趨平息，但在“上諭”中，所用措詞爲：“此等回民愚蠢無知，各奉其教，若必鰓鰓繩以國法，將不勝其擾[①]”。皇上對回民的歧視及其虛弱恐懼的心態，已昭然若揭。當然，此案總算了結得比較及時，没發展爲腥風血雨的禍患。但大批封建官僚對包括不少“以儒釋伊”的漢文譯著竟如此忌恨、仇視，除了暴露他們的愚蠢、低能，還妄圖報功請賞的丑惡本質之外，應該説，這一類著述盡管是“本韓柳歐蘇之筆”，借用不少儒家術語，其本色仍然是“發清真奥妙之典”，才會使敵視者們“風聲鶴唳”，談“回”色變，如卧針氈。

四、“以儒釋伊”是華夏傳統文化與伊斯蘭文化的交流與融合

綜上所述，我個人認爲，對劉智及其他清代穆斯林“以儒釋伊”的著作或譯述，應有基本評價和充分理解，即：

（一）“以儒釋伊”有其特殊的時空背景；

（二）“以儒釋伊”，是用適宜手段更好地闡發伊斯蘭教原旨，

① 海富潤一案始末，見劉智《天方至聖實錄》附錄二。

絶非無原則地亂套或牽就。與劉智同時代的雲南回族學者馬注（文炳）在所著《清真指南》中曾說：撰述應堅持“有者不能隱，無者不能增，賢者不敢貶，不肖者不敢譽”的原則，以“晰諸教异同之理，闡幽明生死之說”。這也是先賢“以儒釋伊”的共同點。

（三）“以儒釋伊”的服務對象首先是具備漢文基礎的各族穆斯林，其次也兼顧社會上有興趣於此的讀者和研究者，它跟經堂教育或寺院宣講的方式有分工，是以不同途徑完成宣教的共同目的，它絶非“反經异俗”之舉，而是兩相配合，相輔并行。

（四）“以儒釋伊”是在我國文化史上一項獨特的、合乎客觀需求的創造，是古老的華夏傳統文化與外來的阿拉伯文化的交流與融合，它的作用和影響，不可低估。

（五）劉智是使上述文化交流、融合的，屈指可數的穆斯林杰出學者之一。伊斯蘭教義和文化在中國，從限於口頭宣講到向全社會通過文字廣泛傳播，是重大發展。

林　松

明代西域入附回回人口及其分布

近年筆者在整理明代回回史料的過程中，發現其中有關西域回回入附内徙中原的記載數量最大，始自明太祖洪武中，迄至明神宗萬歷初，歷時二百年，年年有之，月月不乏，可謂是繼元代以後中國歷史上西域回回入附中原的又一次高潮。關於入附遷徙的具體情況，筆者已另文述及，恕不復贅。兹僅就明代西域入附回回的人口及其分布情況作一簡要介紹，或可有益於明代回回問題的深入研究。

一、明代西域入附回回的人口

誠然，明代史藉中關於西域回回入附的史料多不勝舉，但其中大多只言其事，而并不明載入附人數，雖間或有之，亦爲數甚鮮。這就爲我們準確地探明其絶對人口數字增加了困難。盡管如此，我們仍然能從明確載有具體入附人口數字和間接可推測出大概數字的有限史料中窺其大要。

爲使以後的有關課題研究眉目清楚，提供方便計，兹不憚其煩地將有關的重要史料輯錄如下：

明太祖洪武二十二年（1389）二月乙卯，“命荆州左護衛并黄州、常德、岳州、沅州、蘄州、武昌諸衛各造營房三千間以

居韃靼軍士"①。按，文中所謂"韃靼軍士"是指明初歸附的元朝軍隊。衆所周知，有元一代，以回回爲中堅的色目人一直是元朝軍隊的一支重要力量。故此文"韃靼軍士"中當不乏回回。明制，每小旗轄兵丁十名，居一間營房，若以此計，荆州左護等七衛共造營房二萬一千間，應居軍士二十萬以上，其中回回人數可以想見。或有疑問者，既然説此"韃靼軍士"中有不少回回，何不明標以區分二者。竊以爲，元明兩代多有蒙古人改宗伊斯蘭，而回回中又"多會諸國言語"②，正是由於語言、宗教乃至服飾等多種原因，明代的中原漢族人多目"回"爲"達"，回達不分。以致許多史籍中仍有"達子回回"、"韃靼回夷"之稱。總之，明代史籍中的"達"或"韃靼"同"番"、"夷"一樣是泛意代詞，并非特指某一個民族，而是包括有其他民族成份在内的。"達"在許多情況下是包括有回回人的，尤其在明中前期的史料中。這種情況并不奇怪，時至今天，河北、山東有些地區的回回仍自稱"老達子"。

明英宗正統元年（1436）六月，"徙甘州、涼州寄居回回於江南各衛，凡四百三十六户，一千七百四十九口"

同年十二月，行在吏部主事李賢奏疏言，"……切見京師達人不下萬余，較之畿民三分之一，其月支俸米較之在朝官員亦三分之一。……"

三年八月，"命給浙江觀海諸衛新徙回回月糧。時歸附回回二百二人，自涼州徙至浙江。"

英宗天順元年（1457）七月丁丑，"兵部奏：'近有旨，令查雲南、廣東等處徵進達官、達軍數目。自正統七年至景泰七年共調去一千八百人。'"。據史料記載，這批人大都挈家小妻室

① 《明太祖實錄》卷195。
② （宋）徐霆：《黑韃事略》。

者，總人數恐不少於六、七千衆。

七月已卯，"守備偏頭關都督同知杜忠奏：'即今迤北虜人多以饑窘來歸，恐有奸詐，宜送南方沿海衛所安插。'事下兵部議謂：'自春至今來歸者已五百余人，况俱留在京支給月糧，賜與房屋，供億甚費。除皮兒馬黑麻等特旨授官留京外，其余及以後來歸者，宜送山東登州、萊州等衛所照例安插，給與無糧田地，有願效力者與軍一體操練。'從之"①。按，自英宗正統初至憲宗成化末（1436——1487），瓦剌蒙古各軍事貴族集團之間爭權奪利的武裝冲突持續五十余年，兵連禍結、戰亂不已。正統、景泰、天順三朝（1436——1464）中，大批的瓦剌人人關避亂，遷入中原，其中不乏回回。如上文中的皮兒馬黑麻即是瓦剌社會中最著名的回回使臣之一。從杜忠所奏知僅天順元年自春至夏的三四個月内入附人數即達五百余衆，若以此推算，僅這三朝二十多年中入附的瓦剌人當在三、四萬名，其中回回恐在萬數上下。關於明代瓦剌回回入附中原的史料頗多，已另文論及，兹不贅述。

八月壬子，"……時，南京錦衣衛指揮僉事呂貴奏：'本衛安插達官指揮、千（百）户、頭目等二百五十八，雖稱歸順，其心難測。……'"②。按自明初以來，南京即爲安插人附回回的重要地區，呂貴言天順初南京錦衣衛即已有達官二百五十八名之多，若以明代軍隊官兵比例推算，僅南京錦衣衛達軍人數當不少於六、七千。其中回回自然不會少。據陳作霖《元寧鄉土志》卷五記載：明代南京人口總數將近五十萬，回回幾乎占了十之一、二，其中相當數量是明初以來陸續入居内附的西域回回。明代的著名回回學者王岱輿就是明初入居南京的西域貢使

① 《明英宗實錄》卷18、卷25、卷45、卷280。
② 《明英宗實錄》卷281。

的後裔。

明中葉以後，隨着土地兼并的加劇和賦稅徭役的苛重，中原各族農民多失去土地，流往豫、鄂、陝三省交界的山區開礦墾田，史稱之爲“流民”，作爲一個重要的社會問題，它一直嚴重困擾着明中後期的整個社會。據史料記載，憲宗成化中，流民已達一百五十萬人以上[①]，大多聚居在湖廣的荆襄地區，多來自於山東、山西、陝西、河南、四川、湖廣及南北直隸各省，而以上各省又都是明代安置西域人附回回的主要地區。正如《明憲宗實錄》所言：成化十二年（1476）三月，“丁卯申荆襄等處流民入山之禁。時巡撫湖廣右副都御史劉敷等奏，比年荆襄流民復聚，且有外郡安置回回達達結合成群，假以販馬爲名，侵擾道路，宜令提督太岳太和山監丞韋貴兼撫流民，防奸戢盜。……”[②]，這説明迨明中期，由於種種原因，已有相當數量的内附回回已失去土地，無業可守，加入了流民隊伍。

明成化、弘治中（1465——1505），哈密屢被土魯番攻破，致哈密地區田園荒蕪，幾無噍類，大批回回、畏兀兒、哈剌灰人皆避入關内，被安置在肅州一帶，具體人數史無明載，但可通過有關史料推測其大概。如憲宗成化十八年（1482）四月，避居肅州苦峪城的哈密都督罕慎在明朝政府支持下率兵收復久爲土魯番占據的哈密時，僅本部人馬即有八千六百之多[③]。據史料記載，哈密人入關時大都攜有家小，若以一家四口計，當時避居肅州的哈密各族百姓至少在三四萬人以上。按，據清順治重修《肅鎮志》言，這些人附肅州的哈密人到清初，除去回回外，其他畏兀兒、哈剌灰人也都已“不食豬肉，與回回同俗”了。可見其已皈依伊斯蘭教，有可能被回回同化了。

---

① 《明史紀事本末》卷38《平郯陽盜》。
② 《明憲宗實錄》卷151。
③ 《明憲宗實錄》卷226。

弘治元年（1488）九月，“鎮守陝西後軍都督府都督僉事周璽言：‘鳳翔府扶鳳諸縣原附籍回回聚衆劫掠爲患，臣委右布政使韓文、副使王弦，守備署都指揮僉事黄澤等率兵圍之於郃陽山中，復追敗之。斬首六十五級，擒獲百七十人，其中應監候奏請處決者三十人，妻妾子女應給付功臣之家爲奴者九十九口，婦女幼男應流二千里安置者八口，女許嫁應歸其夫者六口，應釋放者千口。……’”①。從身份上看，文中所言“原附籍回回”應是明代入附安置在鳳翔一帶的回回；從人數上看，僅擒殺流放者即有千數百人之多，若將脱漏者計入，恐難以千百計。僅鳳翔一地入附回回如此之多，整個陝西安置的入附回回數量之大可以想見，據史料記載，迨清朝中葉僅陝西關中一帶已聚居回回五六十萬之多。

弘治二年五月，“巡撫都御史羅明言：‘哈密使臣人等前後留住陝西，今應起送回還者共二百五十八人，其陸續來貢與今隨來避難人等復九百七十人’”。按，明中期，哈密城屢被兵禍，歷年使臣商旅滯留中原，或經商營利，或入仕爲宦，久之遂歸附定居。

弘治十四年（1501）十月，因西陲軍務，明政府在延綏、寧夏、陝西、甘涼四鎮召募兵丁二萬四千余人，“所募兵不限漢、土、番、夷”。按，文中“土”當指“土達”，“番”當指藏族，“夷”則是指“回回”。史載，陝西、甘涼二鎮皆爲“多回回雜處”② 之地。而延綏、寧夏二鎮則多安置“土達”。

十七年七月，山東昌樂回回人張富、張鄴率衆起事，馳騁於萊州一帶，殺死萊州參議方矩，刃傷巡撫都御史徐源額頷左臂。③ 按，山東萊州一帶是明朝安置入附回回的重要地點。張富

① 《明孝宗實錄》卷 18。
② （明）陸深：《溪山余話》。
③ 《明孝宗實錄》卷 214。

兄弟聚衆起事殺死一州之長，刃傷封疆大吏，其衆爲數必不會少。

十八年六月，“選保定、河間達軍官舍一千二百人，令指揮馮安領之赴邊聽都御史史琳等調用殺賊”。

武宗正德九年（1514）八月，山東民反，調河間達官舍余千五百人剿之[①]。

世宗嘉靖元年（1522）十二月，山東民反，調保定、定州等處達軍二千平之。[②]

按保定、河間系京畿之地，自明初即多安置回回、蒙古歸附人衆，多以之入衛操練。明後期已逐漸形成回回聚居區。至今這一帶仍爲中原回回聚居之大邑。如前文所言，此地至今仍有回回自稱“老達子”者。故以上各文中所謂“達軍”中應包括有不少的回回。有些史料亦可證明這一問題，如嘉靖七年（1528）二月甲寅，京畿定州衛達官舍余聚衆抗官，爲首者名“穆友”，從其姓氏上看，絲毫没有蒙古人的迹象，倒是回回的可能性極大。

武宗正德十一年（1516）陝西歧山魏景陽率回回起而抗官，“景陽，本歸化回夷，素亡賴，糾合種類百余人剽掠鄉落，官司匿不以聞，日漸猖獗，衆至二千，華陰等縣騷動”。

十六年三月丙辰，“回賊三百余人流劫山陝界中，官軍追急，復自垣曲入河南濟源，擄知縣王樞”。[③]

同年七月，陝西歸附回回陳克己率回回起事反抗，遭大批明軍圍剿平之。[④]

神宗萬歷四十三年（1615）閏八月，陝西歸附回回起事抗

---

① 《明武宗實錄》卷2、卷115。
② 《明世宗實錄》卷21。
③ 《明武宗實錄》卷141、卷197。
④ 《明世宗實錄》卷4。

官，由秦入蜀，“四川巡撫吳用先以郡縣之全力不能當”[①]。可見其勢之大。

以上幾則史料説明明明代西域人附回回，僅陝西省至少有數萬之衆。

世宗嘉靖四年（1525），主持西邊軍務的巡撫甘肅都御史陳九疇上疏言，僅肅州城内即有歸附回回二千多人[②]。

七年，土魯番大頭目牙木蘭率衆三千帳人關歸附。按，時土魯番主要民族爲回回、畏兀兒。伊斯蘭教在土魯番占絶對統治地位（見拙文《明代新疆伊斯蘭教識微》），牙木蘭系土魯番速檀阿力妹婿，按照伊斯蘭教規定，女不外嫁，牙木蘭是穆斯林無疑，其所率部下三千帳亦自然多爲穆斯林，以每帳四口計，隨牙木蘭人附中原者在萬數以上。

二十五年（1546），土魯番沙速檀與弟馬黑麻因爭王位仇殺不已，馬黑麻不敵率衆數千人居沙州（今甘肅敦煌）。

二十八年（1549）八月，廣東崖州黎族那燕聚衆起事，明廷從兩廣調集漢、達軍九千人前往鎮壓。[③] 按，兩廣亦爲明代安置歸附回回、蒙古之處，多編入衛所。

以上所錄僅是明代西域回回人附的史料中之犖犖大端，每起動輒數百盈千，甚或逾萬者。至於三五成群，零星人附者，如：“土魯番城回回撒都等……來朝，皆願居京自效”“土魯番城回回僧海失都來歸，奏願居甘州”[④] 之類已成《明實錄》等史籍中的常用套語，俯首可得，舉不勝舉，因篇幅所限，難以悉錄。僅根據以上極不完全的史料作一大略推算，自明太祖洪武中至明世宗嘉靖初的百余年間，人附西域回回安置在肅州、甘州、涼

① 《明神宗實錄》卷536。
② （明）陳九疇疏文，見《關中奏議》卷12 附錄。
③ 《明世宗實錄》卷89，卷307，卷351。
④ 《明宣宗實錄》卷70、卷98。

州、平涼一帶的至少在五六萬之衆，陝西關中一帶者亦在四五萬之間，南北二京亦均在萬數之上，再加上兩廣、閩浙、川、滇、豫、鄂、南北直隸等地，總數當不少於十五、六萬。此僅僅是見於史載者，而史册未錄者，未知幾何矣。

二、明代入附回回的分布

明代西域入附回回分布在西起甘肅、東極海表，北自遼東，南至滇桂的大部分省份中，九州之内，處處有之。其中以甘肅爲最多，其次是陝西、河南、湖廣等省，再次是南北二京及京畿之地，山東、雲南、廣東、廣西、福建、浙江等省亦都爲數不少，依次述之如右：

1、**甘肅**

本文“甘肅”系指沙州、肅州（酒泉）、甘州（張掖）、涼州（武威）、平涼、固原、鞏昌（隴西）等地，明代分屬陝西都司、陝西行都司統轄，但習慣上仍稱之“甘肅”。

明代西域回回入居甘肅者最多，其因有二：

其一，甘肅地近關外，毗鄰哈密，是絲綢之路進入内地的首站。肅、甘、涼等州皆爲絲路上的貨物集散中心。明制，凡西域使團商隊進入嘉峪關，須先在肅州換文登記，辦理一應手續。明政府地方官員照例要在此款待使臣商旅。而且明廷明令規定，凡西域貢使只許十之一入京朝貢，其余皆須滯留甘肅暫居以俟入京使臣歸來同返回國。明代西域各地多聘回回爲使臣，回回向以擅理財經商譽滿西域，雖身爲使臣，但多亦官亦商，以官兼商。出於商業上的原因，入京使臣往往留居京師或内地，經商牟利，數年不歸，甚或入附定居。正如明中央政府負責接待西域各地使臣的禮科給事中黄驥所言：“西域使客多是賈胡，假進貢之名，藉有司之力，以營其私。……自甘肅抵京師，每驛

所給酒食爭刍豆，費之不少。比至京師，又給賞及予物值，其獲利數倍。以此胡人慕利，往來道路，貢無虛月。"① 迨武宗正德中（1506——1521）對西域使臣商客更爲優惠。"容令各處回夷在館四五年住歇"②。於是，西域各地回回紛來沓至，"假進貢名，在京商販，有留會同館三四年者"③。甚至五七年滯留不返。

十分之一的入京貢使經年不歸，卻爲留居甘肅的那十分之九的使臣商客提供了常年居留經商牟利的借口，彼等"藉口糧之給，貪互市之利，往往留寓甘肅"④ 世宗嘉靖七年（1528）提督陝西三邊軍務的兵部尚書王瓊視察平涼時，見有撒馬兒罕、天方、土魯番、哈密等處回回自嘉靖元年入關，至今已居留七年之久⑤。諸如這種情況在明代的甘肅許多地方都有。如嘉靖初年，僅肅州城內就有居留回回兩千多人。⑥ 憲宗成化中（1465——1487），西邊吃緊，甘肅邊臣慮寄居歸附回回衆多，恐其內聯外引，挑起端釁，一再奏言朝廷"移土著以除禍根。欲將甘州等處久住夷人遷徙河南、陝西地方……。安流離以消後患。欲將先年哈密殘破夷人隨土魯番使臣入境分寄甘肅一帶者，暫送腹里陝西、河南地方，撥地給糧，以俟發遣"⑦ 甘肅各地聚居入附回回之多，由此可窺一斑。

其二，自正統八年（1443）至正德八年（1513）七十年間，哈密城先後被蒙古瓦剌、阿加思蘭、土魯番等强鄰攻破占領，百姓流離，生計肖條。哈密及其周圍地區的數萬回回、畏兀兒、哈剌灰等族人民背井離鄉，流落關內，先後被安置在肅州城內及

① 《明仁宗實錄》卷 5 上。
② （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷 15 撒馬兒罕
③ 《明世宗實錄》卷 3。
④ 《明孝宗實錄》卷 214。
⑤ （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷 15 撒馬兒罕。
⑥ （明）陳九疇疏文，見《關中奏議》卷 12 附錄。
⑦ 《明憲宗實錄》卷 141。

附近的苦峪城、金塔、王子莊、赤斤、柴城兒、騶馬城、大草灘等處[①]。後又陸續有遷徙甘州、涼州等地者，有遷徙腹里陝西、河南等省者。史言："哈密遺種，寄附我邊，日增月益，在在有之"[②]。

由於以上兩個原因，到明中期甘肅已形成回回與其他民族相互雜居，無處無之的局面。如明人陸深所言："甘肅地近西域，多回回雜處"[③]但這種雜處（居）是在回回小聚居前提下的雜處。在甘肅境内的回回又以甘州、肅州、涼州、平涼等地爲最多，史載肅州左近"有回回、哈剌各種夷人，中多勁悍"[④]。人口衆多，丁壯爲數肯定不少，致使明廷竟於神宗萬歷十六年（1588）敕"命肅州選練回回、哈剌兵"[⑤]。

除河西地區外，隴東地區也是回回的聚居地區，如英宗正統元年（1436）八月甲戌，"鎮守陝西都督同知鄭銘奏鞏昌府迭烈孫巡檢司在黄河東岸，回回、達達、土番雜居"[⑥]。

明代固原一帶也逐漸形成了人附回回的聚居區域。如成化四年（1468）發生在固原開城的土達滿四大起義，聚衆數萬。義軍中的重要領袖楊虎力，就是人附回回，史言其"驍勇有謀略，（滿）四倚爲謀主"[⑦]。後率族衆降明。既能爲滿四謀主，并能率族衆進止，想必爲當地回回世族豪强之儕。

2、**陝西關中、河南、湖廣。**

英宗正統以後，由於瓦剌蒙古、阿加思蘭、土魯番等先後攻占哈密，致使哈密的回回、畏兀兒、哈剌灰等各族人民大批

---

① （明）楊一清：《處置屬番以安邊徼以杜後患疏》見《關中奏議》卷12。
② 《明憲宗實錄》卷152。
③ （明）陸深《溪山余話》。
④ 《明神宗實錄》卷204。
⑤ 《續文獻通考》兵考。
⑥ 《明英宗實錄》卷21。
⑦ （明）馬文升：《西徼石城記》，見《紀錄匯編》卷35。

流人甘肅，躲避兵禍。後因土魯番日漸强大，屢屢叩關，挑起端釁，并一度揮鐵騎進圍肅州城，明朝政府恐慌至極，草木皆兵，竟以防止人附回回内聯外引勾結同類爲借口，多次强行遷徙原先已安置在甘肅一帶的回回、畏兀兒、哈剌灰等族人民到陝西關中、河南等地。

如憲宗成化十一年（1475）五月，"兵部議上巡撫甘肅都御史朱英等區處邊夷七事。'一，移土著以除禍根。欲將甘州等處久住夷人遷徙河南、陝西地方，庶免交通泄漏，誠爲思患預防之計。……一，安流離以消後患。欲將先年哈密殘破夷人隨土魯番使臣入境分寄甘肅一帶者，暫送腹里陝西、河南地方，撥地給糧，以俟發遣'"①

又如孝宗弘治二年（1489）五月，"巡撫都御史羅明言：哈密使臣人等前後留住陝西，今應起送回還者共二百五十八人，其陸續來貢與今隨來避難人等復九百七十人"②。有關西域回回安置在陝西、河南的史料記載頗多，因篇幅關系，恕不悉臚。

總之，迨明中期，陝西關中、河南等地都已形成許多回回聚居區。武宗正德十二年（1517）十一月己未，陝西巡撫師存智給皇帝的奏章言："陝西回回、土達與居民雜處"③散居各處的人附回回也投身到這一反封建壓迫的斗爭洪流中。其中以陝西人附回回的起義斗爭人數最多，範圍最廣。這也説明陝西人附回回數量之大。爲進一步説明這一問題，將有關史料復臚如下：

孝宗弘治元年（1488）陝西鳳翔府扶風等縣數千回回聚衆起義。④

武宗正德十一年（1516）九月，陝西歧山回回魏景陽率族

① 《明憲宗實錄》卷141。
② 《明孝宗實錄》卷26。
③ 《明武宗實錄》卷155，掀起了反抗封建統治的斗爭
④ 《明孝宗實錄》卷18。

人起事抗官，聚衆兩千余人。

同年十月，陝西金州石香爐等處回回聚衆抗官。

十六年三月，陝西、山西、河南交界地帶發生較大規模的回回起義，擄走河南濟陽知縣①。

同年七月，陝西回回陳克己等率衆起事抗官②。

神宗萬歷九年（1581），陝西耀州回回屢屢起而抗官，衆至數千③。

萬歷三十六年（1608）五月丙戌“陝西總督徐三畏言：關中回夷錯居，荒歲貧不聊生，假以賣藥課命，隨便搶掠。不特搶劫良善，且敢抗拒官兵，漸不可長，須撫剿并用……”④。

三十九年，陝西回回田有奇聚衆抗官，“潛渡黃河，屢於山西平陽一帶州縣劫奪村堡，殺戮兵民……”。

四十三年閏八月，陝西的一支回回起義軍進入四川，“四川巡撫吳用先以郡縣之全力不能當”

綜上史料，顯而可見，明代西域人附回回已遍及陝西關中甚或河南、山西一帶。回回起事，一縣之內動輒數千之衆，全陝西人附回回的數量當不會少於四五萬。

明代湖廣（今湖北）亦爲西域人附回回聚居之處。如上文所述，明中期以來人附回回尚能依靠官府“撥田給糧”勉爲生計。隨着明朝政治的腐敗，府庫的空虛，土地兼并激烈，大批人附回回失去土地，流離失所，遇“荒歲貧不聊生”⑤，大批地加入龐大的“流民”大軍，隨之流入封建統治相對薄弱，土地賦役相對寬松的鄂、豫、陝三省交界的山區中開荒采礦，另謀

① 《明武宗實錄》卷 141，卷 142，卷 197。
② 《明世宗實錄》卷 4。
③ 《明史》卷 227 肖廩傳，又見《明神宗實錄》卷 127。
④ 《明神宗實錄》卷 446。
⑤ 《明神宗實錄》卷 446、卷 487、卷 536。

生計。成化中，流民隊伍已達一百五十余萬衆，以湖廣的荆襄地區聚居最多，達四十三萬多人，其中有不少回回。如史載：成化十二年（1476）三月丁卯“申荆襄等處流民入山之禁，時巡撫湖廣右副都御史劉敷等奏比年荆襄流民復聚，且有外郡安置回回、達達給合成群，假以販馬爲名侵擾道路，宜令提督太岳太和山監丞韋貴兼撫流民，防奸戢盜……”。據史料記載，荆襄流民“俱山東、山西、陝西、江西、四川、河南、湖廣及南北直隸府衛軍民等藉”。[①] 按，以上各省除江西、四川外，自明初以來皆爲安置西域人附回回的主要地區。除去流民中的回回以外，明朝亦曾在湖廣安插過一些入附的回回，如世宗嘉靖七年，土魯番大頭目牙木蘭因與速檀反目，憤而率衆三千余帳入附中原[②]。其所率部下三千帳自然亦多爲穆斯林。牙木蘭整個家族就被安置在湖廣的鄂城（今湖北鄂城），後牙木蘭經商營利、廣置産業，成爲馳名東南的巨商首富。

3、**北京、南京**

衆所周知，明一代的兩京始終是明王朝的南北兩大政治、經濟、文化中心。明初立意經營西域，招徠萬國賓服，對西域使臣商旅實行各項優惠政策，許多西域回回以各種身份歸附明王朝。明廷爲表示其懷柔遠人，多遂其請，安置在生活條件較爲優越的北京、南京。迨英宗正統末“土木之變”後，爲防止入附回回、蒙古勾連瓦剌、土魯番等釀成禍亂，曾於天順元年（1450）二月甲寅敕令“命兵部，凡來降達子、回回俱留在京安插”。致使北京一度聚居入附回回、蒙古逾萬，竟“較之畿民三分之一”。[①]

迨明中葉以後，在北京城内及近畿地方形成一些較大的回

① 《明憲宗實錄》卷151，卷160。
② 《明世宗實錄》卷89。
① 《明英宗實錄》卷275、卷266。

回聚居區。北京南城的牛街原爲宋元以來的回回聚居區，明代又有不少人附的西域回回加入。明末談遷《北游錄》中曾言及牛街禮拜寺乃“成化中賜額，西域回回降人誦經處”①。按，此處所謂“西域回回降人”顯然是指明代西域人附回回無疑。又據史料記載，牛街有“武平伯陳家、大轎子何家、皇親馬家、譚指揮家、詹指揮家、欽天監吳家、馬家，皆明之舊族也”②。按，明武平伯陳家系指明初入附的西域回回那那罕家族。那那罕，宣宗宣德中入附安置浙江全椒，後改姓名陳景通。子陳友官至右衛軍都指揮僉事，遷居北京，遂家牛街。英宗正統中陳友遷都督，充總兵官，封武平伯，予世券。後以平寧夏、甘、涼瓦剌蒙古功，進侯爵。卒贈沔國公，謚武僖。友子能、孫綱、四世孫勛、熹、五世孫大策、六世孫如松、永壽、七世孫世恩，代代襲爵，時爲北京回回首户。

京畿各處亦多聚回回，如“京城迤南龐哥莊等處，民夷雜處，桴鼓數鳴。上從御史傅鶚言以其地屬之順天兵備副使，凡官民達舍色目人等悉聽約束”。按，明中期以後京畿地區衛所的蒙古、回回軍士多次鼓噪嘩變，如嘉靖七年（1528）保定、定州發生的以回回穆友爲首的達軍鼓噪發難之事。此外在保定、真定、定州、河間等地衛所中亦安置許多歸附蒙古、回回人伍操練，名之曰“達軍”，如嘉靖中兵部奏“防制達官以需調用。言保定各衛達官舍目雖服王化，夷性尚存，宜令巡撫督率所司加意撫恤，不必拘以常操……”③。按，上文“舍目”系“色目”之訛。一般來説，明中後期史籍中所言色目多指回回。

隨着入附回回的增益，在京城及京畿地區興修了一批清真寺院，如城内的東四牌樓禮拜寺、花市禮拜寺、三里河禮拜寺、

① （明）談遷：《北游錄》。
② 《岡志》（沈抄本）。
③ 《明世宗實錄》卷98、卷169。

錦什坊禮拜寺以及通州、昌平、保定等地的禮拜寺。由於獨特的葬俗，入附回回還在京城阜城門外辟建了專門的回回塋地。據《明實錄》記載，代宗景泰七年五月，“撒馬兒罕等地面使臣馬黑麻、舍力班等請游在京諸寺，及出阜城門外祭掃祖墳。從之”①

正是由於宗教功課和生活習俗等方面的原因，自唐宋以來歷代入附中國的回回多圍清真寺而居，這樣就逐漸形成了一塊塊以禮拜寺爲中心的回回聚居地域。清真寺除去主持該地域回回的宗教功課外，還參與管理回回的日常生計，具有民族特色、地域特色的回回經濟社區日臻完善。

南京的入附回回情況與北京大致相同。如故宮檔案館中所藏《南京錦衣衛選薄》中所載明代入附回回哈失哈里、答兀沙、舍班、哈散、亦剌思、哈三等俱系明初自西域各地舉族内附，被安置在南京，多位至錦衣衛指揮使、千百户等軍職。明代著名的回回學者王岱輿的先祖就是明初入居南京的西域貢使。正統以後，因北方不靖，明廷多將入附回回安置南京，據英宗天順元年八月有關統計，僅南京錦衣衛指揮使、千百户等中下級軍官中就有入附回回、蒙古人等二百五十八名，普通軍士數量之大可想見。② 明初，朱元璋就在南京敕建三山街禮拜寺，後又增建淨覺等清真寺院，僅阿訇即達數百人之多。據地方志記載，明代南京人口總數接近五十萬，而回回幾乎占了十之一、二③。南京已成爲東南半壁最大的回回聚居區之一。

4、**其他地區**

除去以上地區外，南北直隸、山東、雲南、江浙、福建、廣東、廣西甚至遼東亦皆爲明代安置入附回回之處。關於這些省

① 《明英宗實錄》卷 266。
② 《明英宗實錄》卷 281。
③ 陳作霖：《元寧鄉土志》卷 5。

份入附回回的史料頗多，不便悉錄，兹僅擇有代表性的部分臚列如下：

兒只，原沙州回回，洪武中内附。以使倒剌沙、撒馬兒罕功官百户，占藉嘉定。後改姓卜。曾孫卜相、相侄永正、永正子升世代襲職，爲嘉定回回世族[①]。

明英宗正統元年（1436）六月，徙甘州、涼州回回於江南各衛，凡一千七百四十九口

同月，“徙西干達里國回回亞哈木巴加等於廣西僻地安置。初，亞哈木巴加等朝貢至京，回至廣東延住年久，至是有劾其不守禮法，生事擾民者，故徙之”。

三年八月，徙涼州歸附回回二百余人於浙江觀海諸衛。

脱網，哈密回回，正統中入附，授杭州前衛都指揮僉事，遂家杭州。後以脱爲姓。

英宗天順元年（1457）七月丁丑，兵部奏報自正統七年至景泰七年（1442——1456）安置在雲南、廣東等處的回回、蒙古軍士達一千八百人。[②]

孝宗弘治元年（1488），陝西鳳翔回回數千聚衆起義，後被鎮壓。“男子俱發兩廣充軍”

弘治中，土魯番攻占哈密，擄忠順王，明廷屢諭不馴，遂將大批土魯番使臣商旅“盡發兩廣安置”[③]。

弘治七年（1494），兵部尚書馬文升奏請將土魯番回回貢使寫亦滿速兒等數十人遣發兩廣、福建等地，以示懲戒。[①]

哈只克，哈密回回，正德中内附，授桂林右衛試百户。後以哈爲姓，子哈金、孫哈同賢、四世孫哈忠華、五世孫哈應麒

---

① 明萬歷《嘉定縣志》卷16。
② 《明英宗實錄》卷18、卷45、卷253、卷280。
③ 《明孝宗實錄》卷18，卷131。
① （明）馬文升：《興復哈密記》，見《金聲玉振記》。

世代襲職，衍爲桂林回回大族。②

以上皆爲安置東南沿海或西南邊陲者，其中不少是强遣發配性質。

明代山東也是安置歸附回回的重要地區。

明成祖永樂十五年（1417），蘇祿國（今菲律賓蘇祿群島）國王都噶叭嗒喇率國人三百余來朝，返國途中卒於德州。明成祖聞訃遣使祭葬於德州城北營村，并親撰碑文，謚曰“恭定”，一如親王禮，令春秋致祭。命王長子都麻合還本國襲位。留王妃葛本寧、次子溫答喇、三子安都祿及陪臣人等留德州守王塋。又撥山東歷城、德州夏、馬、陳三姓回回供其役使。王妃守墓三年返國，後復來華與二子定居德州，後因宗教關系與當地回回通婚，世代繁衍爲今天德州地區的溫、安兩大回回族姓③

英宗天順元年（1457）七月，將入附瓦剌回回五百余人安置山東各處，并明文規定“以後來歸者，宜送山東登州、萊州等衛所照例安插，給與無糧田地，有願效力者與軍一體操練”④

孝宗弘治十七年（1504）七月，山東昌樂回回張富、張鬱率衆起事反抗官府，馳騁於萊州一帶，殺死萊州參議方矩，刃傷巡撫都御史徐源⑤。聚衆起事殺死一州之長，刃傷封疆大吏，規模肯定不小，由此可以推見入附回回被安插萊州一帶者爲數不少。

天順元年十二月，回回阿卜敦八失來歸，命爲頭目，送遼東沈陽中屯衛安插⑥。據目前所見史料，這可能是明代遼東回回

---

② （明）《桂林右衛選薄》。

③ （明）羅曰 ：《咸賓錄》南夷志之六。又見《明神宗實錄》卷 473。

④ 《明英宗實錄》卷 280。

⑤ 《明孝宗實錄》卷 14。

⑥ 《明英宗實錄》卷 285。

最早見諸於史載者。

三、結　　語

綜上所述，或可從以下兩方面得到一些啓迪。

1、若從回回民族形成這樣一個角度來看，明代西域入附回回人數與明代中原回回總人數二者的比例顯然是不容忽視的一個數字。

根據第一節中的史料推算估計明代西域入附回回人數至少在十五六萬左右。雖然歷來史料都未能爲我們提供明代中原回回的確切數字。但我們仍可利用數學上的一些定理，通過明代全國總人口數來推測其大概。

根據《明史・食貨志》提供的數字：明初洪武中（1368——1398）全國總人口爲六千零五十四萬；明中期弘治中（1488——1505）人口五千三百二十八萬；明後期（1573——1620）爲六千零六十九萬。按，明立國之初，吏治清明，所統計的人口數字相對要準確一些。明中期以後，政治腐敗，豪强隱占，人口銳減。故弘治、萬歷兩個數字肯定有隱匿現象。如將隱占人口計內，明中期總人口當在七八千萬之間。

解放初全國約有五億人口，其中回族約四百萬；

1985 年全國約有十億人口，其中回族約八百萬。

若以這個比例，利用數學中的“逆定理”來推算，再計入其他因素，明中期全國的回回人口總數當在五六十萬之間。而入附中原後精耕細作的定居農業活動更利於發展維持大量的人口，亦非昔日不安定的行商生産方式可比。這里暫不將這一因素計入。誠然，利用這一數學定理來推算歷史人口，對於回回這樣一個歷史上人口彈性較大的民族來説，不見得是最好、最科學的方法。但至今爲止，似乎也拿不出更好、更科學的方法

了，對於筆者來説，實在也是不得已而爲之。

十五六萬比五六十萬，顯然是一個不容忽視的數字。如果按照目前回族史學界的權威觀點，回回民族早在元末明初即已形成。那麼，有明一代人附中原的這十數萬（或許更多）西域穆斯林又該劃入那一個人們共同體——民族呢？

所以，深入探究明代入附回回的人口問題，不僅對於我們進一步搞清楚回回民族的族源和形成、發展等課題有所裨益，即對於今天各民族的團結也有着重要的意義。

2、研究明代入附回回的人口分布對於我們開展各地區的回回問題研究不無裨益。回回民族不同於我國任何一個少數民族，她分布最廣，在包括臺灣在内的三十個省市自治區中和全國十分之九以上的縣市中都有大小不等的回族聚居區。其中回族人口在十萬以上的省份就有寧、甘、豫、新、青、滇、冀、魯、皖、遼、京、蒙、津、黑、陝、蘇、黔等十七個，研究各地區回回的源流問題，對於我們進一步深入研究回回民族的共同地域、共同語言文字、共同經濟、共同文化心理素質的形成及體質特徵等一系列問題有着重要的意義。而以往對於各地區明代回回的研究尤少，即使偶而涉及，亦多寥寥數語閃爍其間，語焉不詳，且多憑傳聞故事、家乘譜牒爲根據，難以全面、科學、系統地開展這方面的研究。究其原因，多是未能花氣力去開掘搜集大量散見於明代史籍中的史料，而僅使用現成的二、三手資料或拾人牙慧。離開了可靠的第一手史料，要得出科學、系統的結論是絶對不可能的。這樣勢必要影響我們對於各地區回回源流乃至整個回回民族的研究。

歷史唯物主義認爲，歷史科學只有成功地運用探究了數與量的關系以後，才能臻於更加完善的境界。在史學領域内確定某一歷史現象（如回回民族的形成）諸因素之間的數量關系或某些因素的數值，這不僅是一種方法問題，也是揭示歷史現象

本質的一個重要手段。衆所周知，一切事物都是一定的量和一定的質的辨證統一，没有量也就没有質，任何事物的質都是以一定的量來作爲自己存在的條件，而事物的量又反過來受到其質的制約。民族這一歷史現象，同樣也是一個質與量的統一體，它的質是通過這個歷史上形成的具有諸多共同因素的人們共同體來表現的，亦即通過一個又一個不同量的組合來表現，來作爲其存在的條件。與此同理，回回民族的形成這一質的表現，離開了一定的量，尤其是離開了人口這一決定性的量，也就失去了回回民族存在的條件。不搞清楚歷史上回回民族的人口問題，其形成和發展等一系列問題亦難臻完善。本文將明代西域人附回回人口及其分布問題提出作粗陋探討，其主旨即在於斯。

和　斐

一九八六年九月於北京香山

明代西域人附回回的職業結構

明代西域回回循絲綢之路大量涌入中原，經商營利，多不思返，定居中原各地者多達十數萬，形成了中國歷史上繼元代以後西域回回人附中原的又一個高潮。自然環境和社會環境、生活環境的巨大變遷，迫使原先生活在溝通東西方的絲綢之路商業貿易氛圍中的西域回回必須盡快適應以農桑爲本的中原社會自然經濟氛圍。人附回回社會經濟結構的變化必然要引起其職業結構的變化，這是不以人們意志爲轉移的客觀規律。而職業結構的變化又決定了回回民族經濟特點甚至大分散小聚居地域特點的形成和文化心理素質和語言文字的變化，從某種意義上講，它也決定了回回民族本身的最終形成。

筆者將明代史籍中的有關史料整理歸納綴連成篇，按人附回回的職業門類分別論述，以饗同人。

一、農牧民

明代的中國尚處在發達的封建社會階段，以男耕女織自給自足爲特徵的自然經濟構成了主要的社會經濟部門。據當時的户口統計數字，農業人口占總人口的 90%以上。入鄉隨俗，對於以具有無以倫比的適應環境能力的回回來説，更是情理中事。明孝宗弘治二年（1489）曾頒令規定：凡西域人附人等“原有全家優免之例……。今後除初回勇士請照例全免，其替役一二

輩者止優免户下三丁，著爲令。從之”①。這段史料説明西域歸附者（其中很大數量是回回）中從事農業者爲數不少，且有遍布各地的迹象。可見“優免”入附者已成爲一個普遍問題，引起了明政府的關注和重視，歷史實事也正是如此。

明代入附的西域回回很大數量被就近安置在甘肅河西走廊地區。這一地區自古即是黄河流域的著名屯墾區和農業區。故其中從事農業者爲多也是勢所必然了。誠然，由於這一地區毗鄰蒙古、藏等民族地區，其中亦不乏以農兼牧，農牧并舉的情況。加之元代色目人組成的“探馬赤軍”多落藉陝甘，“隨處入社，屯聚牧養”，同宗同教的元代入附色目人的生活生産方式不能不對這些後來者産生重要的影響。爲切實説明以上問題，這里不妨再擇録一些史料以供參考。

明仁宗洪熙元年（1425）九月乙未，“上諭行在户部尚書夏原吉曰：哈密衛指揮僉事母撒、副千户麻黑麻久寓甘州，今言願求居於彼，凡草場田土可以曠閑之地給之”②

明憲宗成化九年（1473），土魯番速檀阿力率軍攻陷哈密，數萬回回、畏兀兒、哈剌灰等族百姓流離失所，在其首領罕慎率領下涌入關内，躲避兵燹。明政府“乃敕甘肅都督僉事王璽等於苦峪谷築城，復立哈密衛，令罕慎等居之。且賜以布帛、米糧，分給土田及牛具谷種”③。使居於甘州、肅州一帶。據明代史料記載，這批從哈密流入關内甘肅一帶的總人數當在三、四萬人以上④，其中回回爲數不少，其它的畏兀兒、哈剌灰後來也都成爲“不食豬肉，與回回同俗”的穆斯林了⑤。

---

① 《明孝宗實録》卷 28。
② 《明宣宗實録》卷 9。
③ 《明憲宗實録》卷 171。
④ 《明憲宗實録》卷 226。
⑤ （清）順治重修《肅鎮志》。

撥給田土，發放籽種，妥善安置哈密人關避難回回、畏兀兒、哈剌灰的善後工作，一直持續了許多年。據史料記載：孝宗弘治六年（1493）六月庚寅："甘肅鎮巡等官太監傅德等奏：近得兵部移文言，……今五月將終，寄種夷人播種已畢，計日望秋。……乞將各夷暫存肅州、甘州、山丹、永昌、涼州安住，以系其心，分散勢力，以防不測。待來春斟酌夷情事勢，量給種糧，發去苦峪住種。"①

這段史料説明了這樣兩個問題：

1，入附的回回已遍布甘肅河西走廊各地，如甘州、肅州、山丹、永昌、涼州等處。

2，自明初入附以來，經過數十年的變化，時過境遷，這些回回人等已逐漸習慣了日出而作，日入而息，"計日望秋"的農耕生活。

世宗嘉靖七年（1528），土魯番大頭目牙木蘭與速檀滿速兒反目，率衆三千帳入關歸附明朝。除去牙木蘭家族被安置在湖廣鄂城外，其部下萬余衆全被安置在甘州、肅州一帶，撥給田土籽種牛具，從事農業②。

嘉靖十三年（1534）六月已亥，"以肅州衛鉢和寺境外閑地一十六頃有奇，給寄 哈密衛都督仡吉勃剌等部落耕種"③。

嘉靖二十五年（1546），土魯番王沙速檀與弟馬黑麻因王位之爭，仇殺不已，馬黑麻不敵率衆數千人居沙州（今甘肅敦煌）一帶，占地耕作牧養。④。

神宗萬歷二十七年（1599）三月乙亥，"甘肅巡撫徐可畏奏降夷日衆，乞查給房屋月糧地畝牛種以安其心，有侵擾生事者

---

① 《明孝宗實錄》77。
② 《明世宗實錄》卷89，《殊域周諮錄》卷14。
③ 《明世宗實錄》卷164。
④ 《明世宗實錄》卷321。

治以漢法”①。

“降夷日衆”，是説西域回回人附中原的浪潮從明初一直持續到萬歷末年。

“乞查給房屋月糧地畝牛種”説明明廷對人附者的政策仍一如明初，撥給田土籽種牛具，使之務農自養。

“有侵擾生事者治以治法”説明人附的回回等民族的漢化程度日漸提高。明代學者陸深所言：“甘肅地近西域，多回回雜處。”② 也反映了回漢民族相互融合相互影響的情況。

陝西、河南、山西等腹里地區安置的西域人附回回大多亦從事農業生産。實際上，原先被安置在甘肅的人附回回，隨着日月的流逝，其中許多逐漸東移，一部分先後被政府遷徙到陝西、河南等地。如明憲宗成化十一年（1475）五月壬子“兵部議上巡撫甘肅都御史朱英等區處邊夷七事：一，移土著以除禍根。欲將甘州等處久住夷人遷徙河南、陝西地方，庶免交通漏泄，誠爲思患預防之計。……一，安流離以消後患。欲將先年哈密殘破夷人隨土魯番使臣入境分寄甘肅一帶者，暫送腹里陝西、河南地方，撥地給糧，以俟發遣。”③ 使之耕種自養。

明中期以後，吏治窳敗，民不聊生，各地的廣大農民紛紛揭竿而起，反抗封建統治。被安置散居各地的人附回回也投入到這一斗爭的洪流之中，其中尤以陝西、河南等地爲甚，次數多、範圍廣、影響大。這從另一方面説明陝西、河南人附回回中轉化爲農民的數量之大。有關情況史籍中頗多記載：

弘孝宗弘治元年（1488）陝西鳳翔府扶鳳等縣數千回回農民聚衆起事，反抗官府④。

---

① 《明神宗實錄》卷332。
② （陸）陸深：《溪山余話》。
③ 《明憲宗實錄》卷141。
④ 《明孝宗實錄》卷26。

明武宗正德十一年（1516）九月，陝西歧山回回農民魏景陽率族衆起事抗官，未幾，聚衆二千余人。

同年十月，陝西金州石香爐等處回回農民聚衆起事。

十六年（1521），陝西、河南、山西交界地區爆發了較大規模的回回農民起義，擴河南濟陽知縣，縱橫千里，震動朝野。①。

同年七月，陝西回回農民陳克己等率衆起事抗官②。

明神宗萬歷九年（1581）陝西耀州回回屢屢起事抗官，衆至數千③。

萬歷三十六年（1608）五月丙戌"陝西總督徐三畏言：'關中回夷錯居，荒歲貧不聊生，假以賣藥課命，隨便搶掠。不特搶劫良善，且敢抗拒官兵，漸不可長，須剿撫并用……'"

三十九年（1611），陝西回回農民田有奇聚衆抗官，"潛渡黃河，屢於山西平陽一帶州縣劫奪村堡，殺戮兵民……"。

四十三年（1615）閏八月，陝西的一支回回農民武裝橫行千里，曾一度轉戰四川，所向披靡，"四川巡撫吳用先以郡縣之全力不能當"④。

以上史料中揭竿而起者多爲回回農民。顯而易見，明代安置在陝西、河南、山西一帶的西域人附回回數量很大，而且其中大多是農民。

明代被安置在湖廣地區的大批西域回回也是多以農業爲主要生計。正如上文所述，明中期以前，入附回回農民尚能依靠官府撥給的田地草場耕牧自養，勉爲生計。隨着明王朝政治的腐敗，府庫的空虛，廣大農村的土地兼并加劇，致使大批入附回回農民失去土地，加入流民隊伍，流入封建統治相對薄弱、土

---

① ③④《明武宗實錄》卷141、卷142、卷197。

② 《明世宗實錄》卷4。

③ 《明神宗實錄》卷127；《明史》卷227，肖廩傳。

④ 《明神宗實錄》卷446、卷187、卷536。

地賦稅相對寬松的鄂、豫、陝三省交界的山區。憲宗成化中，湖廣荆襄地區流民達四十三萬人之多，，其中不乏回回農民。如史料記載：成化十二年（1476）三月丁卯，“申荆襄等處流民入山之禁。時巡撫湖廣右副都御史劉敷等奏，比年荆襄流民復聚，且有外郡安置回回、達達結合成群，假以販馬爲名，侵擾道路。宜令提督太岳太和山監丞韋貴兼撫流民，防奸戢盜……”。

另據有關史料記載，荆襄地區的流民“俱山東、山西、陝西、江西、四川、河南、湖廣及南北直隸府衛軍民等籍”。[①] 按，以上各省除江西、四川外，其它各省自明初以來皆爲安置西域人附回回的主要地區。而流民中的回回又大都是以稼穡爲業的農民。所以，可以説明代入附回回中從事農業的人口遍布傳統農業區黄河兩岸，大江南北。

安置在京畿地區的入附回回也大多務農爲生。如明英宗正統中，哈密都督僉事回回哈只阿力、阿討剌父子率族衆入附，使居京師，賜地五十頃，俾族衆部曲耕作自養[②]。北京及附近地區一度聚居回回、蒙古人逾萬衆，“較之畿民三分之一”[③]，蔚然成勢，引起官府的重視，甚至連皇帝也注意到了。有史料言：“京城迤南龐哥莊等處，民夷雜處，桴鼓數鳴。上從御史傅鶚言，以其地屬之順天兵備副使，凡官兵達舍色目人等悉聽約束”[④]。上述史料可見明代的京畿地區回回農民不但數量大，而且已有聚居地域。

① 《明憲宗實錄》卷160、卷151、卷160。
② 《明孝宗實錄》卷40。
③ 《明英宗實錄》卷25。
④ 《明世宗實錄》卷98。

二、職業軍人

明代西域人附回回中戍邊駐防、從軍人伍的數量亦極大，恐僅次於農牧民。竊以爲，明初入附的西域回回中，多西域諸地方少數民族政權的頭面人物，時逢明廷立意振軍經武，經營西域，故對入附者實行優惠政策，多授之以官職，以此表示懷柔來歸者，招徠四方。但由於語言文字的隔閡，若授以文職，終日接觸文牘，諸多不便，况多涉及軍國事情，宜嚴防夷夏之别，故多授之武職，羈之於軍旅。如：

塔西沙，西域回回，明太祖洪武三年（1370）入附，授雲南左衛副千户，子孫世代襲職，蔚爲雲南回回大族[①]。

亦剌思，西域回回，洪武二十三年（1390）内附，安置在南京錦衣衛任職。子馬黑麻以軍功累遷至都督僉事，御賜姓馬名政。子孫繁衍，世代襲職於南京錦衣衛，爲南京回回首户[②]。

阿老丁，西域回回，明太宗永樂二十二年（1424）内附，授北直隸德州衛都指揮同知。後以丁爲姓，成當地回回望族[③]。

宫火因，吐魯番回回，明宣宗宣德四年（1429）内附，授錦衣衛指揮使，子孫世代襲職[④]。

阿黑巴失，柳城回回萬户，宣德五年（1430）率族衆入附，授之副千户以下各職，使居京師。

哈剌虎力，哈密回回，宣德六年（1431）率族衆入附，授所鎮撫，使居北京。[⑤]

---

① （明）《雲南左衛選簿》。
② （明）《南京錦衣衛選簿》。
③ （明）《德州衛選簿》。
④ （明）《錦衣衛選簿》。
⑤ 《明宣宗實錄》卷73、卷76。

皮兒馬黑麻，瓦剌回回，明英宗天順元年（1457）率族衆人附，累功授後軍都督府左都督之職，爲入附回回授官職最高者[①]。

此類史料在明代各種史籍中多有記載，不勝枚舉，恕不臚列贅述。我們僅就《明英宗實錄》中有關記載作一不完全的統計，正統一朝十四年中，受明朝封官授職的西域人附回回達數百人之多。其中官高爵顯者大有人在，如前文的皮兒馬黑麻，又如那那罕（後改名陳景通）子陳友官至都督、總兵官，封武平伯，卒謚沔國公[②]。難怪天順元年（1457）南京錦衣衛指揮僉事呂貴在奏疏中說："本衛安插達官指揮、千百户頭目等二百五十八人"[③]。

明制，都督秩從一品，都督同知正二品，都督僉事從二品，都指揮使正三品，以下依次爲都指揮同知、都指揮僉事、指揮使、指揮同知、指揮僉事、正千户、副千户，類推至百户皆有品秩。

明初入附回回爲軍者多安置南北二京，隨着以後全國軍事政治布局的勢變形移，逐漸有許多被派往山東、北直隸、雲南、兩廣及閩浙等地。

如明太祖洪武二十二年（1389）二月乙卯，"命荆州左護衛并黄州、常德、岳州、沅州、蘄州、武昌諸衛各造營房三千間以居韃靼軍士"[④]。按，引文中之"韃靼軍士"當指明朝歸附的元朝軍隊。而以回回爲中堅的色目人一直是元軍中的一支重要力量，上文中所言"韃靼軍士"中當不乏回回。

又如明英宗正統元年（1436）六月，"徙甘州、涼州寄居回

---

① 《明英宗實錄》卷275、卷280。
② 《明英宗實錄》卷62、卷301，《三吴志》·官師考，《東四牌樓敕賜清真寺碑記》。
③ 《明英宗實錄》卷280。
④ 《明太祖實錄》卷195

回於江南各衛，凡四百三十六户，一千七百四十九口”。

同年十二月，行在吏部主事李賢上疏言：“……切見京師達人不下萬余”[①]。

正統三年八月“命給浙江觀海諸衛新徙回回月糧。時歸附回回二百二人，自涼州徙至浙江”。

英宗復辟天順元年（1457）七月丁丑，兵部奏：“近有旨，令查雲南、廣東等處徵進達官、達軍數目，自正統七年至景泰七年共調去一千八百人”。

七月己卯，“守備偏頭關都督同知杜忠奏：‘即今迤北虜人多以饑窘來歸，恐有詐，宜送南方沿海衛所安插’。事下兵部議謂：‘自春至今來歸者已五百余人，况俱留在京支給月糧，賜予房屋，供億甚費。除皮兒馬黑麻等特旨授官留京外，其余及以後來歸者，宜送山東登州、萊州等衛所照例安插，給與無糧田地，有願效力者與軍一體操練’。從之”。[②]

上文所謂“迤北”是指瓦剌蒙古。而瓦剌蒙古社會中的回回是一支不容忽視的力量，尤以在瓦剌社會經濟、外交事務中的作用突出。皮兒馬黑麻是其中最著名的回回之一。在衛所安插，并給與免賦税的土地，一是説明當時對這些歸附者政策甚優；另外也説明這些人雖安插在衛所，但有軍屯性質，即亦兵亦農。

孝宗弘治十四年（1501）十月，西陲軍務吃緊，明政府在延綏、寧夏、陝西、甘涼四鎮召募兵丁二萬四千余人，“所募兵不限漢、土、番、夷”[③]。按，上文中的“土”是指“土達”；“番”指藏族；“夷”則是指西域入附回回。據史料記載，明代

① 《明英宗實錄》卷18、卷25。
② 《明英宗實錄》卷45、卷280。
③ 《明孝宗實錄》卷180。

陝西、甘涼皆爲“多回回雜處”[①]之區。

有明一代，以蒙古人、回回爲主的所謂“達軍”是明王朝的一支重要武裝力量。

如明憲宗成化六年（1470）十一月丁酉，因湖廣荆襄流民暴動，“右副都御史項忠將往荆襄，乞以詔旨揭榜，招諭反側，并乞京營達軍、神槍、火器以往。上許之”。

成化十九年（1483）五月，蒙古小王子部叩關，明廷令都督盧深率達軍赴山西大同抵御[②]。

明孝宗弘治十八年（1505）六月，“選保定河間達官軍余一千二百人，令指揮馮安領之赴邊，都御史史琳等調用殺賊”。

明武宗正德六年（1511），劉六、劉七起義在湖廣爆發，明廷從各處調集達軍前往鎮壓。吏部尚書楊一清上書請調用“真定、保定達官達舍駐北直隸，以保固京畿”。

正德九年八月，山東東平府袁紘、趙岩率衆起事抗官，官府調河間府達官舍余一千五百人剿之。[③]

嘉靖二十九年（1550）二月甲辰，令河間、保定達軍駐扎密言、通州，拱衛京師[④]。

按，直隸的保定、真定、河間等地是明代歸附達軍的主要駐地，後來都成爲回族的聚居地。

明代入附回回多在軍中的狀況，無疑對清代軍隊中中高級軍官不乏回回這一現象諸多影響。

---

① （明）陸深《溪山余話》。

② 《明憲宗實錄》卷85、卷240。

③ 《明武宗實錄》卷2、卷77、卷73、卷115。

④ 《明世宗實錄》卷357。

三、商　人

從少年時代起就行商於阿拉伯半島的先知穆罕默德從不隱諱自己早年的商賈生涯。并常常在和衆人的談話中用商業貿易中的術語作一個又一個詼諧的比喻。先知的叔父艾卜·塔里甫、妻子海力徹都是麥加城中的著名商人。伊斯蘭教初創時期的許多重要人物也都是商人，他們對於伊斯蘭教的創立與發展起了不可低估的作用。這也許就是回回民族從來就善於理財經商，回回商人譽滿東西的歷史緣由吧。

自公元前二世紀西漢張騫鑿通西域以來，以長於經商而被稱爲“東方腓尼基人”的粟特民族作爲絲綢之路上最積極、最活躍的媒介，在東西方經濟文化交流中曾起到極其重要的作用。這種由粟特人獨家經營絲路貿易的局面一直持續到公元八、九世紀。八世紀中，回鶻汗國與唐王朝關系日益密切，由於摩尼教在回鶻人中的傳播與發展，回鶻人逐漸接受了粟特人的商業思想，并很快取而代之成爲絲路貿易的控制者，把西域與唐宋兩朝的貿易推到了登峰造極的地步。

十三世紀蒙古人西徵，相繼統一了絲路四周無數個互不統屬、各自爲政的各民族的城邦行國、部落地面，建立了横跨歐亞大陸的四大汗國。蒙古人將以往絲路上許多人爲的障礙蕩滌無遺。元太祖在西域各地廣辟官道，普設驛站，安置守備，極大地減少了來往商旅的困難和危險。當時的絲路北道由南西伯利亞經天山南麓，穿河西走廊出關中進入中原。絲路的疏通與再度繁榮，吸引世界各地的商旅紛來沓至，涌入絲路，都想在廣闊的商戰舞臺上一顯身手，而其中出類拔萃者當屬回回。

由於回回人較早歸於蒙古麾下，并在其西徵東進、南伐北戰中勛勞卓著，故能在蒙古人統治的社會中享有較爲優越的地

位，於其經商貿易活動殊多便利自由。而回回人傳統的商業才干似乎天生造就，思維敏捷，作事勤勉，吃苦耐勞，具有其他民族難以倫比的開拓進取精神和極易適應不同自然環境和社會環境的强大生命力。其次，幾個世紀以來伊斯蘭教的廣泛傳播，使西域回回大多始終生活在一個多民族、多語言混用的社會環境中，一般都能操或懂回鶻、阿拉伯、波斯、蒙古等多種語言。由於往往循絲路東進中原，其中不乏通漢語文者。

優越的社會政治地位和回回本身所具備的優秀素質，使回回很快取代了畏兀兒人（回鶻人）在絲綢之路上的霸主地位，成爲崛起於絲綢之路上的最後一位大亨。回回人把持絲路貿易的局面一直持續到明末清初。甚至，不妨可以將民國時期活躍在自新疆到蒙古，自甘肅、青海、寧夏到蒙古各條羊毛貿易之路上的回回商人亦看作是元明絲路回回商人的余緒。

以上我們簡單回顧了絲路貿易的梗概以及回回商人的崛起。元代迄明初，絲路上的回回經過一個多世紀艱苦卓絶的崢嶸歲月，其足迹遍及中亞、西亞、小亞的各個地區。明初，隨着西域回回入附中原浪潮的興起，大批的回回商人亦涌進中原，在廣闊的中原市場上爭逐營利，大顯身手。

綜覽有明一代入附回回中的著名商人計有：

沙八思、馬兒丁，二人皆系西域回回。明初入附寓居甘州。專門從事江浙淮魯與北方邊鎮之間的鹽糧販運，是甘肅的回回巨商。有史料記載宣宗宣德五年："行在户部奏甘州寓居回回沙八思等中納鹽糧，該支兩浙鹽一萬一百二十五引。今浙鹽少，請以山東鹽如數給之。馬兒丁等應支兩淮鹽五萬二千三百引，今淮鹽亦少，請以河間長蘆鹽如數給之。"從之"①。按，明初，明朝政府爲解決邊鎮地區的糧食，利用政府獨自掌握的食鹽專賣

① 《明宣宗實錄》卷65。

權，規定商人把內地的糧食運到邊鎮的官倉，即可向政府換取販賣鹽的專利執照——鹽引。然後，憑鹽引到指定的鹽場支鹽，再到政府指定的地區去銷售，謂之“開中”。宣德五年（1430）各處中納鹽糧的則例如下：宣府衛倉，淮、浙鹽每引三斗五升；山東鹽每引二斗；河間長蘆鹽每引四升。甘肅衛倉，淮、浙鹽每引米豆麥四斗；寧夏衛倉，靈州鹽課司小鹽池鹽若陝西、山西所屬客商每引米麥四斗五升，寧夏衛所屬客商米六斗。若以此計之，沙八思、馬兒丁二人僅宣德五年一年就納糧二萬四千多石，換鹽六萬二千四百二十五引。據史料檔案記錄，宣德五年全國產鹽量爲五四〇萬三九五〇引，田賦爲三六一〇萬〇八九八石[1]。此二人所販鹽占全國總產量的1.2%，納糧占全國田賦稅收糧的0.07%。

當時有的鹽商爲了獲取更大的利潤，多雇內地農民赴邊地屯墾，再把收獲的糧食就近納入官倉換取鹽引，於是就形成了獨具特點的“商屯”。這種商屯對於供應邊鎮軍隊餉糈和開發邊疆都起到了積極作用。當然，無論是將中原的大批食糧運往邊鎮，或是募民到邊地屯墾生產糧食，就地納官，都需要極雄厚的資本和非凡的才干，且非數人可爲，據有關史料推斷，當時極可能有一個人數相當可觀的回回商人集團在從事這種大規模的有組織的貿易活動。

馬黑木，西域回回，明英宗正統中入附。從事鹽業販運。據史料記載，正統十一年（1446）六月，“先是，回回人馬黑木納馬寧夏，中雲南鹽，一向未支。巡撫官奏馬黑木往來寧夏、雲南，熟知道路，慮其懷恨爲害。乞將所中鹽每引給與鈔一百貫。從之。”[2] 從西北的寧夏到西南的雲南，南北相去萬里之遥，關

---

1 《明宣宗實錄》卷74。

2 《明英宗實錄》卷142。

山險阻，足見回回商人活動範圍之大。

哈只烏赤，西域回回，正統中入附居江寧。代宗景泰二年（1451）十一月“近例軍民能自備糧米輸軍餉濟民饑者，俱給冠帶。江寧縣寄住回回哈只烏赤出米六百石助官賑濟，不欲冠帶，止欲附籍江寧。就欲佛寺焚香誦經以圖補報。從之。”① 花六百石米，只求得一江寧户籍，可見當時明政府對入附回回的安置去向還是有一定限制的。

牙木蘭，原爲吐魯番權臣，系速檀阿力妹婿，歷阿力、阿黑麻、滿速兒三世。世宗嘉靖七年（1528）率部屬三千帳數萬口之衆入附，被安置在甘肅一帶。後牙木蘭率族屬入居湖廣鄂城（今湖北省鄂城）“廣買田地，盛置宅業，爲東南一大賈胡，迄今殷富。”②

關於回回商人的實力情況，我們還可以從以下幾則史料窺見一斑。

太宗永樂元年（1403）十一月，哈密回回馬哈木沙往中原“市易馬四千七百四十匹。”③

英宗正統二年（1436）三月，“直隸潼關衛奏：盤獲出關甘州寄住回回千户火者馬黑蠻及土哈三等私販紵絲文錦四十余段，應入官。黑蠻等宜究問如律。上以番人不知法，宜從寬貸所盤獲者，令還之。”④ “宜究問如律”，説明明政府對於回回商人所從事的商業貿易活動是制定有一定的法令條文的。至於從寬處理馬黑蠻等，則説明至少迨英宗正統朝，對回回的政策還是一如永樂朝的太宗皇帝，是實行優待的。

正統十二年（1447），瓦剌回回皮兒馬黑麻販運馬匹四千一

① 《明英宗實錄》卷210。
② （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷14 曲先。
③ 《明太宗實錄》卷25。
④ 《明英宗實錄》卷28。

百七十二匹到中原。

明代宗景泰二年（1452）哈密回回哈的從西域販運玉石三千三百余斤入中原。

景泰四年十一月，瓦剌回回火只你阿麻從西域返運玉石五千九百余斤。[1]

五百多年前的明代，絲路貿易主要是靠馬馱駝運的駝隊來作運輸的，以每只駱駝淨載貨物三百——五百斤的一般情況來推算，哈的從數萬里外的西域將三萬余斤玉石運至中原，光駱駝即需要上百只，拉駝人數十名。其雄厚的資本、卓越的組織才干足以想見。

孝宗弘治二年（1489），土魯番回回火只哈辛在京城收買彩段五十余櫃，赴邊地販買。[2]

從上面史料來看，西域人附回回商人已形成一個集團，如經營鹽業，進而組織商屯，非一個勢力雄厚、人員相對穩定的商業集團是無以爲繼的。從經營的範圍來看，主要是從西域將特産如馬匹、玉石等運往中原，再將中原的特産絲織品、茶葉及一些手工業品運回西域或在西北邊地販賣。其商業活動的地域範圍亦從傳統循絲路單純從事西域與中原的雙邊貿易而發展到南至川滇黔桂、東到江浙閩贛等廣大的整個中原市場貿易。這是繼元代以來，回回商業貿易的一個大的進步。

四、政府官員

明代入附回回進入中原後，隨着漢化程度的加深，或因軍功，或因蔭封，或因入附前在原居地身爲首領等因素，有一部

① 《明英宗實錄》卷160、卷218、卷235。
② 《明孝宗實錄》卷25。

分陸續進入中央或地方政府入仕爲官，其中以入附者的子弟或後裔爲多。其中甚至有官至一部之首者，如永樂年間任鴻臚寺左少卿的回回哈的，[①]洪武朝的中書舍人馬義、光祿寺署正馬健父子。[②]還有封賜公侯者，如歷明正統、景泰、天順朝的回回那那罕之子陳友，因功先後被封爲武平伯、武平侯、沔國公。而在所有任職政府的官員中，尤以回回任“通事官”者爲最多。

明代爲解決外事活動中的語言文字翻譯問題，特設四夷館，招選民間通曉四裔民族語言文字者入館學習後充任“通事”，以掌與四裔交往文牘機要，出使外域，伴送各國使臣回國，擔任各種翻譯等事宜。“通事”雖官職不高，但有隨同使臣出訪之便，又能常周旋於名門顯宦之間，更能在與外夷交往中乘便貿易，還隨時有改遷升用的可能，所以在明代這是一種令人羨慕的官職。

明代西域入附回回中所以擔任通事官者數量較大，其主要原因是由於回回本身具有的優越的語言條件所決定的。自喀喇汗王朝起，皈依伊斯蘭教的西域各族穆斯林逐漸開始放弃傳統的回鶻文字，開始使用更進步，更科學的阿拉伯文字。隨着文字的逐漸嬗替，大量的阿拉伯語、波斯語、土耳其語及中亞、西亞甚至歐洲許多民族語言中的詞匯滲入回鶻語言中。經歷了幾個世紀的發展演變，迄明代，以阿拉伯字母爲基礎的新一代畏吾兒語言文字已成爲天山南北大多數民族交往的主要工具，當然也不排除還有部分民族仍在使用察合臺語文或其它語言文字。這種復雜的語言環境就給明政府與西域各地區、各民族的交往帶來了許多困難。而浪迹西域各地已達數百年之久的回回人則由於其傳統的商業貿易職業關系，大多諳熟西域各主要語言文字。加之明代西域回回衆多的同族早在元代即已大批入居

① 《明仁宗實錄》卷3下。
② 《敕賜清真寺住持馬公世德記》

中原，作爲後來者的明代人附回回耳聞目濡、耳提面命，學習漢語文自然要方便得多。優越的語言素質，使明代“通事”這種職業大有“舍回回其誰”之慨！於是，回回通事們在明政府與西域及其它地區的交往中得以大顯身手，發揮了橋梁和向導的作用。從另一方面來看，這無疑也加快了回回從原先多種多樣語言文字逐漸向漢語言文字的統一速度。

在這里不能不提到明代的幾位著名回回通事官。

穆拉納·哈只·玉速甫，籍貫不明，據史料記載似爲中亞穆斯林。太宗永樂中出使明朝的帖木兒帝國使臣蓋耶速丁·納哈昔記述道：“判官穆拉納·哈只·玉速甫——他是萬户之一，接近皇帝本人的一名官員，懂得阿拉伯語、波斯語、突厥語、蒙古語和漢語，充任皇帝和使臣之間的翻譯，也是十二部首腦之一。就上前來，跟隨着幾個通曉阿拉伯和波斯等語的木速蠻，他們是他的部下，站在回教徒旁邊……。”① 從這段史料來看，穆拉納·哈只·玉速甫很可能是管理通事們的長官，可惜漢文史料還没有發現關於他的其它記載，使我們更深入地了解這個特殊的回回人物。

哈只，西域回回，太宗永樂初入附，授通事。以其諳熟西域各國文字，多所建樹，升爲鴻臚寺右寺丞。②

昌英，其先本西域回回，父松忽兒内附授桂林前衛百户，徵戰陣亡。昌英蔭襲千户，累功進都督僉事，命爲大通事，兼教授四夷館生員譯書事宜。③

鎖飛，西域回回，永樂初任通事，多次銜命使西域，不辱王命，名重一時。④

---

① 《沙哈魯遣使中國記》。
② 《明太宗實錄》卷 52。
③ 《明英宗實錄》卷 235、卷 266、卷 258。
④ 《明太宗實錄》卷 24。

老哈，西域回回，英宗正統初入附，授通事職。多次出使西域，建樹頗多。土木之變，英宗被擄，隨駕護侍有功。後賜姓楊名只。子哈銘亦因護英宗駕，賜名楊銘，累功至世襲指揮使，著《正狩臨戎記》①。

哈林，西域回回，先世入附居京師。憲宗成化中，吐魯番攻陷哈密，擄走忠順王母。成化十年（1474），時任通事的哈林與錦衣衛千户馬俊賫敕往諭占據哈密的吐魯番速檀阿力，俾還哈密，歸王母，不辱王命。以功遷指揮同知。②

白杰，西域回回，先世歸附居京師。白杰原任回回館通事。世宗嘉靖中遷回回館署丞。③

馬言、馬青，先世皆爲西域回回，内附年代不詳。代宗景泰中，言、青皆爲千户衛通事，多次出使西域，屢建勛勞。④

顯而易見，明代的回回已經壟斷控制了明朝政府對西域等地的外事翻譯機構。當時有些史料有力地説明了這個問題。明世宗嘉靖十六年（1537）正月壬寅，“禮部復甘肅巡撫趙載所議二事：……一言外夷通事皆以色目人爲之，往往視彼爲親，視我爲疏，在京則教其分外求討，伴回則令其潛買禁物。且諸夷之中，回夷最黠。其通事宜以漢人，毋令交通，以生夷心。詔如議。”⑤又據嘉靖朝權相嚴嵩在給皇帝的奏疏中所言：“重譯使以待西夷。切見譯審外夷通事序班俱系外夷色目人爲之。……同類則相遇親厚，視若至親……今通事序班人等，俱系色目人，往往視彼爲親，視我爲疏，甚至多方教唆，在京師則教其分外求討，伴回則教其販賣茶斤、違禁貨物，肆無忌憚。”對於這種

① 《正狩臨戎記》、《北狩事迹》、《否泰錄》。
② 《明憲宗實錄》卷 130，《五邊典則》卷 13。
③ （明）嚴嵩：《南宮奏議》卷 29。
④ 《明英宗實錄》卷 192。
⑤ 《明世宗實錄》卷 196。

情況，嚴嵩認爲其根源在於其“實非我族類，同惡相濟，同類相親，固理之必有。”他還指出，以往考選通事，“大抵取精通夷語者爲之，初未問其族類也。”這是吏部銓選工作的失誤。爲防止回回通事“泄漏中國事機”，嚴嵩提出，“合無於四夷館内選令漢人習學番語，前項序班，俱以漢人充之，不惟不肯泄漏中國事機，亦示彼夷謂中國之人無所不能，是亦防懾外夷之一端也。”同時還提出，“今後如遇回夷入貢，伴送通事，亦用中國精通回語之人，不得差委漢回，致生奸弊。”嘉靖皇帝批準了嚴嵩的奏章。同時又將回夷館的回回署丞白杰、序班王風祥、通事鎮守貴、撒文奇等調離四夷館，往鴻臚寺供職，以防其里通外國[①]。

五、其他職業

除去以上農、軍、商、仕等四類職業外，明代西域人附回回中還有從事天文、醫學、宗教、手工業等各種職業者，其中不乏名重一時之流。

明代回回中精通天文的學者不在少數。先是，朱元璋首義初起，部下聚集不少回回將士，他們的日常習俗，甚至行軍作戰等事無不受到回回曆法的約束與影響。加之，自元代札馬魯丁從阿拉伯傳入的人文技術和天象儀器後，中原民間對西域回回曆法數算極推崇與迷信。這些都引起了朱元璋的極度重視，明朝建祚後，太祖朱元璋親自頒詔對中央政府的天文機構進行了改組重建，“洪武元年改（太史）院爲司天監，又置回回司天監。”[②]。同年冬十月，朱元璋又頒詔徵回回司天監黑的兒、阿都

① （明）嚴嵩：《南宮奏議》卷29。
② 《明史》卷31曆一。

剌，司天監丞迭里月實等十四人，修定曆法象數。翌年夏四月，又詔徵遣元回回司天臺官鄭阿里等十一人至南京，議曆法，占天象。[①]。洪武十五年(1382)，明太祖謂西域回回推測天象最精，其五星緯度，又爲中國所無。命回回大師馬沙亦黑同翰林李冲、吳伯宗等翻譯西域天文書籍，是爲後之傳世的《明譯天文書》和《七政推步》等書。下面我們分別介紹幾個明代的回回天文學家。

馬沙亦黑，明初任翰林院編修，精通阿拉伯、波斯、回鶻、蒙古、漢等多種語言文字。明太祖洪武中，"上以前元素無文字，發號施令但借高昌之書制爲蒙古字以通天下言。至是乃命火原法與編修馬沙亦黑等以華言譯其語"，編撰成《華夷譯語》一書，"凡天文地理、人事物類、服食器用，靡不具載。復取《元秘史》參考紐切其字，以諧其聲音。既成，詔刊行之。自是，使臣往復朔漠皆能通達其情。"。

珀珀，元末明初著名回回天文學家，明初入附居寧波府鄞縣。太祖洪武十六年三月"詔回回珀珀至京，賜以衣巾靴襪。珀珀明天文之學，寓居寧波府鄞縣。有以其名聞者，故召之。"[②]。

鄭阿里，西域回回，入附年代不詳。精通天文曆法之學。洪武中應詔入京師編修曆法。[③]。

據史籍記載，明代著名回回學者王岱輿先祖就曾世代任職欽天監，是名聞中外的天文曆學家。

明代入附回回中還出現了一些著名的宗教職業者。如太祖洪武中入附居住北京的定亦德，任東四清真寺掌教。後由太祖朱元璋賜姓馬，名信，字世德。信子馬義任中書舍人，義子馬健任光祿署正，世代居住京師，蔚爲回回望族。[④]。

---

① 《明史紀事本末》卷 72。
② 《明太祖實錄》卷 141、卷 153。
③ 《明神宗實錄》卷 536
④ (明) 張溶：《敕賜清真寺住持馬公世德記》。

海失都，吐魯番回回伊瑪目。宣宗宣德八年（1433）入附居甘州，後爲河西走廊一帶著名的回回大伊瑪目[①]。

西域醫學、藥學極爲發達，元代在中央和地方都設有回回醫藥機構，爲中華普遍推崇。明代入附回回中也有不少著名醫生。如哈先，原爲西域著名回回醫生。入附後爲太醫院御醫。明英宗正統五年（1440）十一月“哈密忠順王倒瓦答失里遣舍人也先帖木兒奏：‘母斡難答里遘疾，乞賜醫藥’，上遣醫官哈先給所宜藥，偕所遣人往療之。仍賜敕獎諭，令俟母疾愈，即遣哈先回京。”[②]

以上幾種職業人數相對來説要較之農商等少得多，也構不成西域入附回回的職業特點，本文就不再詳細叙述。

和　斐

一九九〇年元月於北京

① 《明宣宗實錄》卷 98.
② 《明英宗實錄》卷 73

明代入附回回姓氏漢化考

關於回回使用漢族姓氏問題，已故的薛文波先生《回回姓氏考》一文廣徵博引，論述豐贍，發前人所未發，開回回姓氏研究之先聲，對回回文化變革與更新的研究，提供了極其寶貴的資料。筆者在整理明代穆斯林史料的過程中，留意將此類史料搜集整理，爬梳排比，草草成文，冀以通過對衆多回回姓氏漢化這一文化現象的透視，獲得對回回民族諸文化要素的更深入、更廣泛的認識。

明代西域回回人附的浪潮，自洪武年間至嘉靖萬歷年間，長達二百年之久，多逾十數萬人，是我國回回民族的重要組成部分。入附以後的回回很快就淹入了漢民族的汪洋大海之中。在古老的强大的漢文化的影響與滲透下，入附回回的原生文化無時無刻不在發生着變革與更新，而回回姓氏的漢化就是這種變革和更新中極其明顯的一種文化現象。入附中原前的回回大多原是没有姓氏，只有名字的。這一點在我們對回回民族姓氏漢化的研究中是絶對不容忽視的。

明朝開國之初，太祖朱元璋是禁止入附的蒙古、回回等少數民族隨意改易原來姓氏的，即所謂的“以嚴夷夏之別”。洪武三年（1370）四月甲子“禁蒙古色目人更易姓氏。詔曰：天生斯民，族屬姓氏各有本源，古之聖王尤重之。所以别婚姻，重本始，以厚民俗也。朕起布衣，定群雄爲天下主，已嘗詔告天下蒙古諸色人等，皆吾赤子，果有材能，一體擢用。比聞人仕

之後，或多更姓名。朕慮歲久其子孫相傳，昧其本源，誠非先王致謹氏族之道。中書省其告諭之，如已更易者，聽其改正。"[①]這只是洪武初年的情況。但這種情況只是洪武皇帝的一廂情願。漢文化的强大滲透力以及入附中原少數民族生存的需要，終究要冲破朝廷人爲築起的藩籬。後進民族向先進民族的靠攏，相對多數民族文化對少數民族文化的影響、侵淫，這并不是能以少數人甚至個別人意志爲轉移的客觀歷史事實。洪武三年四月由朱元璋發布的詔告到了他兒子永樂皇帝登基之初的永樂元年（1403）九月庚子就發生了根本的變化。據史載："上謂兵部尚書劉俊曰：'各衛韃靼人多同名，無姓以别之，并宜賜姓，如是。'兵部請如洪武中故事，編置勘合，給賜姓名。從之。"[②]《四部備要·成祖紀》亦作了如是記載。這段史料還説明了另外一個問題，即洪武三年不許少數民族改易姓氏的政策在洪武年間即已進行了糾正。按，以上引文中的"各衛韃靼人"筆者理解應該是對入附的西北方向各少數民族的一個泛稱，更具體一些是指明初歸順的元朝軍隊。如史所述，有元一代，以回回人爲中堅的色目人一直是元朝軍隊一支勁旅。故上文中的"各衛韃靼人"中應該包括有回回。竊以爲，元明兩朝多有蒙古人改宗伊斯蘭教，而回回中又"多會諸國言語"[③]，正是由於語言、宗教乃至服飾、飲食習俗等多種緣故，更是由於同屬從西北方向入附的异族這一極易辨别的事實，所以明代中原漢族人大都目"回"爲"韃"（達），回韃不分，連許多究心四邊民族情況的學者亦概莫能外，這就難怪衆多明代的史籍中多有"達子回回"、"韃靼回夷"之稱了。如明代宗景泰四年（1453）三月癸亥"達

① 《明太祖實錄》卷51。
② 《明太宗實錄》卷23。
③ （宋）徐霆：《黑韃事略》。

子回回脱哈赤等七人來歸，命爲頭目，隸南京錦衣衛。"[1] 又如明世宗嘉靖十一年（1532）二月乙丑"……哈密衛襲職都督米兒馬黑木等及額即叱哈辛等各遣使入貢謝恩，共四百人以上，……至於額即叱哈辛乃韃靼回夷……"[2]。總之，明代史籍中對西北的"達"或"韃靼"等詞的使用，同在其它地區使用的"番"、"夷"一樣，都是一個泛指的代詞，并非特指某一個民族，而是包含有多個民族成份在内的。漢文史籍中的"達"或"韃靼"在許多情況下是包括有回回在内的，尤其是在明中前期的史料中更是如此。時至今日，河北、山東甚至西北有些地區的回回人仍自稱"老達子"。

明代入附回回姓氏漢化的形式大致有二：一曰皇帝賜姓；二曰自改漢姓。以下分别述之。

一、皇帝賜姓

同是皇帝賜姓，亦還有賜以國姓和民姓的區别。

（一）賜國姓者

所謂國姓即與皇帝同姓。將中原王朝的皇帝國姓賜予内附的少數民族之事，古已有之，以示對少數民族的懷柔。至於給入華的穆斯林賜國姓，亦早在唐代即已有之。如唐代進士李彦升、唐末詞人李珣及其胞妹前蜀國主昭儀李舜弦等，不乏其例。明代給内附的少數民族賜以國姓，還真屬鳳毛麟角。非極寵於皇帝者，絶無可能。據目前所見到的史料，只有明正德中寵幸於武宗朱厚照的哈 密回回寫亦虎仙與其侄婿米兒馬黑麻二人。寫亦虎仙原爲哈密回回首領，與吐魯番王室火者馬黑木、牙木

1 《明英宗實錄》卷227。
2 《明世宗實錄》卷135。

蘭有姻親關系。明廷授其爲哈密都督，後率隊入中原朝貢而滯留京師，因緣入宮，得以隨侍武宗左右，極寵於當道。叔侄二人均官至錦衣衛指揮使。

（二）賜民姓者

由皇帝賜給入附回回漢姓者，也有兩種類型：一是常見的普通漢姓；一是由原來的回回名中任取一字，或首字、或尾綴、或其中任一字，賜予回回，這種姓氏多演變成今天回回特有的姓氏，如脱、閃、妥、以、回等。

1、賜以常見漢姓

即賜以普通漢姓，這種情況在明代入附回回中居多，兹輯錄如下：

哈只阿力，哈密回回，原爲哈密衛都督僉事，英宗北狩有翊戴之功，天順英宗復辟，哈只阿力舉家内附，官錦衣衛指揮僉事。後卒，子阿討剌襲職，賜姓白名瑜。瑜子名白鎮，鎮子白瀾、白瀛，五世白鏞、六世白廷圭、七世白三捷，世代襲職錦衣衛指揮使[①]。

陝西丁，哈密回回，内附初居甘州，官指揮使。後遷北京定居，其孫亦撒，爲錦衣衛百户，世宗嘉靖六年（1527）賜姓白名勇，勇子名宏，宏子名鑓，世代襲職錦衣衛。[②]。

定亦德，西域回回，太祖洪武中入附居北京，賜姓馬，名信，爲東四清真寺伊瑪目。信子義，任中書舍人。義子健，任光禄寺署正[③]。

速來蠻，回回，原爲哈密使臣，入貢請居京效力，授錦衣衛指揮僉事，子革來、孫都剌忻世代襲封。四世孫烏令班時，賜

① 《明孝宗實錄》卷40；（明）《錦衣衛選簿》。
② （明）《錦衣衛選簿》。
③ （明）張溶：《敕賜清真寺住持馬公世德記》。

姓蘇名榮。五世孫蘇鹵簽[1]。

哈只，明初入附，宣宗宣德二年（1427）賜姓李，名誠。時任通事，授錦衣衛指揮使[1]。

2、賜以原回回名中某字為漢姓者

亦剌思，西域回回。洪武二十三年（1390）入附，命於南京錦衣衛帶俸。子馬黑麻歷功進都督僉事，英宗天順元年（1457）賜姓馬，名政。五世孫馬騰宗、六世孫馬一龍、七世孫馬逢伯、馬逢化皆襲指揮使，世代占籍南京。

舍班，古里國回回，入附授南京錦衣衛鎮撫。宣宗宣德五年（1430）出使西域，以功遷副千户，賜姓沙，名班。按，"沙"，"舍"之諧音矣。[2]

皮兒馬黑麻，瓦剌回回，爲瓦剌王廷重臣。英宗天順初入附，居北京，授後軍左都督。"乞賜姓名，上賜皮兒馬黑麻曰：'馬克順'"[3]。

二、自改漢姓

明代入附回回姓氏的漢化除去個别系皇帝敕賜外，大多仍爲自改。在自改漢姓中，有改以尋常漢姓的；有以原回回名中某字或某字諧音字爲姓的；有遷於原回回名前冠一尋常漢姓的。雖然形式不同，但大都經歷了一個漸變的過程。

（一）改以尋常漢姓者

那罕帖木兒，西域回回，英統正統中入附，官錦衣衛指揮同知，後卒，子倒剌火者襲職。孫沙班時改姓鬱，名敬，歷功

---

1. （明）《錦衣衛選簿》
1. 《明宣宗實録》卷35。
2. （明）《南京錦衣衛選簿》。
3. 《明英宗實録》卷280。

晉都指揮使。四世孫鬱錦、五世孫鬱勝、六世孫鬱騰、七世孫鬱勛，世代襲職[①]。

兒只，沙州回回，太祖洪武中入附，以出使倒剌沙、撒馬兒罕功官百户，占籍嘉定。曾孫卜相、五世孫卜永正、六世孫卜升皆襲職[②]。

那那罕，西域回回，宣宗宣德中入附，徙居安徽全椒衛所，改姓陳名景通。子陳友時遷北京，官驍騎右衛軍都指揮僉事。英宗正統九年（1444）遷游擊將軍，尋升都督，充總兵官，封武平伯，贈世券。未幾，以平寧夏、甘州、涼州瓦剌功晉侯爵。卒詔贈沔國公，謚武僖。據史料記載，今北京東四牌樓清真寺即陳友生前捐資建造。友子陳能、孫陳綱、四世孫陳勛、陳熹、五世孫陳大策、六世孫陳如松、陳永壽、七世孫陳世恩世代襲職。尤以大策功勛卓著，名重一時[③]。

老哈，西域回回，英宗正統初入附，委爲通事[④]。後改姓楊名只。子哈銘，改姓名爲楊銘。曾隨英宗北狩，著有《正狩臨戎記》[⑤]。

卜兒罕丁，西域回回，代宗景泰二年（1451）入附，官南京錦衣衛百户。子者馬七、哈密丁、喜剌兒丁皆襲百户，孫哈陸兒襲百户。四世孫更改姓名爲韓輔，五世孫韓存仁襲百户[⑥]。

善巴斯，西域回回，改名高彦名，先世入附年代不詳，居甘州。武宗正德十一年（1516）吐魯番首領牙木蘭欲攻甘州，約彦名爲内應，後事發杖斃[⑦]。

---

① （明）《錦衣衛選簿》；《明憲宗實錄》卷164。
② （明）萬歷《嘉定縣志》卷16。
③ 《明英宗實錄》卷62、卷301；《明史》卷166，《三吳志·官師志》；《東四牌樓敕賜清真寺碑》。
④ 明代將翻譯稱爲“通事”。
⑤ （明）《正狩臨戎記》；（明）《北狩事迹》；《否泰錄》。
⑥ （明）《南京錦衣衛選簿》。
⑦ （明）嚴從簡：《殊域周諮錄》卷11，天方國。

滿可帖木兒，瓦剌回回，入附授德州衛鎮撫。子名母撒。四世孫時改姓馬名九思、九錫。五世孫馬官，皆世代襲職①。

舍伯沙，別失八里回回，宣宗宣德四年（1429）入附，官錦衣衛千户。子名掩者失。孫閃舌丁武宗正德五年（1510）襲職，後中武舉，遷指揮同知。四世孫改姓名王承恩。五世孫宗武、宗禹、六世孫三錫皆世代襲職②。

（二）以原回回名中某字為姓氏者

這類也包括幾種情況，有以原名中首字爲姓的；有以原名中尾綴爲姓的；還有以原名中其它字爲姓的。

1、以首字為姓者

馬黑麻，西域回回，入附令於北京錦衣衛帶俸，遂以馬爲姓。子馬賽失剌、孫馬黄毛、四世孫馬升、五世孫馬永福、六世孫馬承恩、馬承惠世代襲職③。

塔西沙，西域回回，太祖洪武三年（1370）入附授雲南左衛副千户，占籍雲南，以塔爲姓。子塔玉、孫塔宣、四世孫塔堅、五世孫塔冲宵，世代襲職④。

虎林比失，西域回回，英宗正統元年（1436）入附授德州衛百户。子羊羔兒，孫脱羅干皆襲職。四世孫時以楊爲姓，名鼎。按，楊與"羊"同音，竊以爲取楊爲姓蓋源於虎林比失之子羊羔兒。楊鼎子楊繼宗，繼宗子楊捣謙，捣謙子接武，接武子居易，居易子家胤，世代襲職，遂成德州回回望族⑤。

哈三，西域回回。英宗正統十年（1445）入附官南京錦衣衛副千户。子卜剌的，孫哈只、四世孫哈輔、五世孫哈富、六

---

1 （明）《德州衛選簿》。
2 （明）《錦衣衛選簿》、《明憲宗實錄》卷 54。
3 （明）《錦衣衛選簿》。
4 （明）《雲南左衛選簿》。
5 （明）《德州衛選簿》。

世孫哈六奎、七世孫哈廷蘭、八世孫哈崇皆詔襲副千户，世代繁衍，成南京回回大姓。

哈只克，哈密回回，武宗正德中入附，十二年（1517）任桂林右衛百户，遂以哈爲姓。子哈金、孫哈同賢。四世孫哈忠華、五世孫哈應麒皆襲封桂林右衛[①]。

宫火因，吐魯番回回，宣宗宣德四年（1429）入附，官錦衣衛指揮使，遂以宫爲姓。子宫玉、孫宫祥、四世孫宫清，世代襲職[②]。

黍克里别兒的，西域回回，英宗天順初入附，七年（1436）以平湖廣洪江苗民功遷南京錦衣衛副千户。後子虎歹别兒的襲百户，以虎爲姓。其子虎先，孫虎馬鎮、四世孫虎夢解、五世孫虎如聲、六世孫虎承瑞世代襲職南京錦衣衛[③]。

脱網，哈密回回，英宗正統中入附，官杭州前衛都指揮僉事，遂以脱爲姓。子脱英代宗景泰六年（1455）襲職[④]。

哈三，西域回回，天順、成化年間入附，官南京錦衣衛指揮使，以哈爲姓，子哈忠襲職[⑤]。

據廣西桂林東郊回族墳場古墓碑記載，桂林以姓回回，原爲唐代東來留居陝西渭南的阿拉伯人以不拉欣之後，後人取以爲姓。明代都指揮同知以撫宸以徵廣西潯州功，鎮守廣西，居留此地，世代繁衍，爲桂林回回望族。

馬速忽，西域回回，宣宗宣德中入附令於四川建昌衛帶俸，遂以馬爲姓，子名馬義[⑥]。

成祖永樂中，蘇禄國王來朝，歸國途中卒於德州。其子溫

---

① （明）《桂林右衛選簿》。
② （明）《錦衣衛選簿》。
③ （明）《雲南左衛選簿》。
④ 《明英宗實錄》卷 253。
⑤ 《明憲宗實錄》卷 80。
⑥ 《明宣宗實錄》卷 84。

答剌、安都祿留守王陵，居留德州。後裔遂以溫、安爲姓，衍成今天德州回回的兩大姓氏。

2、以尾綴為姓者

阿老丁，西域回回，成祖永樂二十二年（1424）入附授德州衛都指揮同知。子札馬兒丁、札剌兒丁皆襲封。後札剌兒丁以丁爲姓，名全。丁全子名丁宗智[①]。

亦不剌，瓦剌回回，英宗天順元年（1457）入附，授北京錦衣衛指揮同知。憲宗成化十一年（1475）改姓金，名玉。按，亦不剌乃波斯語 Ibrāhīm 的譯音，漢文多譯作亦不剌金或易不拉欣。竊以爲金玉之“金”當源於“亦不剌金”之“金”字。金玉子金銘、孫金海、四世孫金棟、五世孫金守全、六世孫金萬春世代襲職[②]。

亦速，西域回回，太祖洪武中入附，授雲南左衛副千户，以速爲姓，子速來蠻、孫速俊、四世孫速晟、五世孫速霖、六世孫速泰、七世孫速華，世代襲職，蔚爲雲南回回望族[③]。

（三）逕於原回回名前冠以漢姓漢阿合璧者

張阿老丁，英宗正統中以出使瓦剌功授北京錦衣衛千户，後世以張爲姓[④]。按“阿老丁”系阿拉伯語 Alaal—Dīn 的譯音，又譯作“阿老瓦丁”。系穆斯林常用名。

唐哈散，太祖洪武中任職南京錦衣衛，史稱譽“哈散，回回人，善捕虎”[⑤]。曾奉敕領錦衣衛將士入深山捕害人猛虎。按，“哈散”系阿拉伯語 Hasan 音譯，又譯作“合散”、“阿三”。

鄭阿里，明初爲南京回回司天臺官員，曾奉旨“議曆法，占

① （明）《德州衛選簿》。
② （明）《錦衣衛選簿》。
③ （明）《雲南左衛選簿》。
④ 《明英宗實錄》卷 36。
⑤ 《明太祖實錄》卷 140、卷 208。

天象"[①]。按，"阿里"系阿拉伯語 Alī 的譯音，爲穆斯林的常用名。

章迭兒迷失，憲宗成化中曾任北京錦衣衛指揮使[②]。按，"迭兒迷失"乃波斯語 Dervish (Darwīsh) 的譯音，漢文又常譯作"迭里迷失"或"迭里爾實"。

三、結　　語

以上只是將散見於明代史籍中的有關回回改用漢姓的史料搜集整理，分門別類、條分縷析，作了簡單的處理。從中可以看出，回回改姓也和其它任何事物的轉變一樣，也同樣經歷了一個從量變到質變的漸進過程，意即從姓氏表面的漢化到深層文化的漢化這樣一個過程。如虎林比失後裔姓氏的漢化，四世孫始改漢姓，名楊鼎，五世孫名揭謙、六世孫名接武、七世孫名居易、八世孫名家胤，寓意頗深。尤其是五世孫"揭謙"，"揭"通"揮"，揭謙，出自儒經之首的《易經》謙卦，曰"無不利，揭謙"。更説明已不是一般的表面僅僅隨便取一個漢姓了，而是已有了一定的漢文化修養了。又如馬黑麻，入附後遂以馬爲姓，子名馬賽失剌，實際上仍是在回回名前冠一"馬"姓。孫名馬黃毛，亦不能算作正經的漢化姓名。迨四世孫馬升時，才算是比較標準的漢化姓名了。五世孫馬永福、六世孫馬承恩、馬承惠則説明姓名的漢化已是地地道道。再如哈三，子名卜剌的，孫名哈只、四世孫哈輔、五世孫哈富，"輔"、"富"同音，可見其尚不知漢文化中上下輩份名字中的"避諱"。但到了六世孫哈六奎、七世孫哈廷蘭、八世孫哈崇，從名字上已看不出有什麼

① 《明神宗實錄》卷 536。
② 《明憲宗實錄》卷 119。

不符合漢族姓氏規範的了。

以上史料也説明回回改漢姓并非一種情況、一個模式，而是有各種各樣的情況和各種各樣的模式。這就要求我們在研究這一課題時絶不能模式化、定型化，一概而論。而應該在充分占有史料的情況下，區别不同情況，具體情況具體分析，這樣才能得出科學的、事實求是的結論。

和　龔

一九九〇年四月於北京

從我國伊斯蘭教發祥地泉州看回回民族在特定環境中的發展與變化

1987年11月26日，是泉州市舶司設置九百周年紀念日，我應邀參加了隆重的慶祝盛典和有國際友人出席的學術討論活動，匆忙中選了這個題目，想從一個極小的側面試談泉州對我國伊斯蘭教和回回民族發展所起的作用和影響。

一、市舶司的設置是古代海外交通貿易發展的必然趨勢，導致了蕃客胡商的紛紛入貢。

這里所指的蕃客胡商，有相當大的比重是素以交易聞名的大食人。且不必遠溯由來已久的漢、唐時期的通商記載，光就宋代大食貢使、舶主、商人的頻繁來往而言，規模就很可觀。僅據《宋會要輯稿·蕃使四、七》、《玉海》、《宋史·大食傳》有案可查的史料而言，從北宋太祖趙匡胤開寶元年（968）至南宋孝宗趙昚乾道四年（1168）這二百年間，就有四十九次之多，其中包括：

〔北宋〕	太祖趙匡胤：	6 次
	太宗趙光義：	6 次
	真宗趙恒：	13 次
	仁宗趙禎：	4 次
	神宗趙頊：	9 次
	哲宗趙煦：	7 次
	徽宗趙佶：	1 次
〔南宋〕	高宗趙構：	2 次
	孝宗趙昚：	1 次

連貫起來看，除統治僅四年的英宗趙曙和剛登上皇帝寶座就變爲金兵階下囚的欽宗趙桓兩朝外，歷朝都有貢使從海上來華，平均大約每四年就有一次。有時年代隔得長一些，但有時卻是連續接踵而來。如太祖開寶八年（975）十月至次年四月，僅隔半年；真宗景德元年（1004）正月和秋季，前後兩次；神宗熙寧六年（1073）七月三日和十二月十六日，五個多月就有兩次；哲宗元祐四年（1089）四月九日和十一月二十五日，也有兩次。

以上近五十次入貢情況，史料中多記述簡略，語焉不詳，但從字里行間仍可看出，以國家或政府遣使者居多，其中籠統地提出“大食來貢”或“大食遣使來貢”者二十四次；提到國王訶黎佛遣使者二次；國王阿彌遣使者一次。訶黎佛，是阿拉伯語 Khalif 的對音，現在多譯爲“哈里發”，意思是“繼承者”、“代位者”，這是伊斯蘭教先知穆罕默德逝世後對政教合一的領導者的稱呼，訶黎佛兩次派貢使的時間是公元 974 年和 976 年，據此可推知是指阿拉伯的哈里發，名爲阿爾·泰伊（974—991 年在位）。阿彌，是阿彌爾·穆密尼 Amir al—Mu min 的對音之略稱，意思是“信奉者的首領”，迄今還有些阿拉伯國家的元首用此稱呼，多譯爲“埃密爾”。阿彌遣貢使是在公元 1003 年，亦

可推知這位"阿彌",就是在阿爾·泰伊被廢黜後另立的埃密爾,名爲阿爾·克底爾(991—1031年在位)。此外,提到"首領來貢"者三次,均未指名,當系較顯赫的頭目親自出馬。再有,涉及"舶主"來貢者四次,"蕃客"或"國人"來貢者五次,另有提到國家或地區名稱者,一至三次不等,其中"層檀國",指黑衣大食境内由塞爾柱族 Saljuk Turks 所建立的政權,是阿拉伯語 Sultan(意思是"王權")的對音。"陀婆離",系 Tabriz 的譯音,是伊朗的城市,亦譯爲"大不里士"或"塔布里兹"[①]。"勿巡"爲 Mezoer (Sohor)。麻羅拔是 Hadramaut 沿岸的 Mirbat 的音譯[②]。都是穆斯林聚居的地區。

在這些記述中,有好多次還列舉了入貢物品,包括珠寶、象牙、香料和藥材等,及國内統治者回贈的禮品,包括絲綢、錢幣、瓷器、冠帶以及封官授職之類。乘興而來,滿載而歸,海市貿易,極其活躍、頻繁。

這些蕃客胡商之通過海上絲瓷之路入貢者,多停泊於沿海港口,如廣州、杭州、明州、泉州等,史料中没有逐一交代。但在唐代就是四大商港之一的泉州,肯定是個重要港口。值得注意的是,在前述四十九次大食人入貢的記載中,有三十八次發生於北宋哲宗元祐二年(1087)十月設置泉州市舶司之前。可見市舶司的設置正是爲了適應客觀形勢日益發展的必要措施,也可以説是必然趨勢。它的設置,使泉州本來就開着的門户更寬敞、更豁亮、更有魅力,致使它"從地方港發展而爲國家港,最後一躍而成爲世界港"[③],威尼斯商人馬可·波羅(1254—

① 以上參見日本藤田豐八:《宋代之層檀國》(何健民譯《中國南海古代交通叢考》本);上海辭書出版社《辭海》及上海譯文出版社《新英漢詞典》有關詞條。

② 見 Hirth and Rockhill, Chao Ju-Kua,轉引自白壽彝《宋時大食商人在中國的活動》一文。

③ 莊爲璣:《泉州地方志論集》卷四。

1324）的《游記》中說：他曾“抵達宏偉壯麗的剌桐城（泉州）。在它的沿岸有一個港口，以船舶往來如梭而出名”，并描述它“有世界上最大的港口之一，大批商人言集這里，貨物堆積如山，的確難以想象”。書中還具體涉及商品及稅收的比例，使元皇朝“獲得了巨額的收入”①。可見泉州的對外開放的貿易搞得越來越紅火，到元朝還在持續上升。馬可·波羅在中國的年代是1275—1292年間，他曾遍游中國各地。繼他之後，摩洛哥的穆斯林旅行家伊本·白圖泰（Ibn Batuteh）在他的游記《异域奇游勝覽》中說：

“我們渡海到達的第一座城市是剌桐城。……該城的港口是世界大港之一，甚至是最大的港口。我看到港內停有大艟克約百艘，小船多得無數。這個港口是一個伸入陸地的巨大港灣，以至與大江會合……”②

白圖泰到中國游旅的時間約在1347年左右，即宋代設置泉州市舶司後二百六十年，繁榮興旺的情況仍在發展中，可見它對內對外都具有巨大吸引力，市舶司的設置，確實必要，它吸引了來自世界各國的商旅、游客，也頻頻招徠了人數越來越多的大食穆斯林蕃商，客觀上引進和移植了伊斯蘭教。

二、市舶司設置前後，穆斯林蕃客頻繁往來，逗留僑居，使泉州居民增添新的外來成份

大食商人入華，由來已久，絶非自宋代開始；從陸路來，從

① 引自陳開俊等譯《馬可波羅游記》第82章（福建科學技術出版社1982年4月第二次印刷本）。

② 引自馬金鵬直接譯自阿拉伯文本的《伊本·白圖泰游記》第551頁（寧夏人民出版社1985年8月第一版）。

海上來，事例甚多。其取道於航海者，也不是只停舶於泉州，抵達廣州、杭州、揚州、明州等港口者亦屢見不鮮，但泉州確實是穆斯林蕃客足迹所至較多、較早的港口之一。從史書記載和陸續發掘的文獻資料、碑刻遺迹中可以得到充分的佐證。

光就宋代而言，明確指出活躍於泉州并具體列名的大食蕃商，就不乏其人，如岳珂的《桯史》卷十一中說："泉亦有船獠，曰尸羅圍，貨乙於蒲"。這個尸羅圍，於紹興元年（1131）來華，住在泉州，他的地位，完全可以跟在廣州"富盛甲一時"的"最豪者蒲姓"相提并論。又如《宋會要輯稿·蕃夷七》也記載一位名叫蒲羅辛的香料商人說："提舉福建路市舶司言：大食蕃客蒲羅辛狀，本蕃系出產乳香。自就蕃造船一只廣載，迤邐入泉州市舶進奉抽解。乞比附綱首推恩。詔蒲羅辛特補承信郎。"這是個進行大宗交易的巨商。《宋史》卷185載："知泉州連南夫奏請：諸市舶綱首，能招誘舶舟，抽解物貨，累價及五萬貫十萬貫者，補官有差。大食蕃商羅辛販乳香，值三十萬緡。綱首蔡景芳招誘舶貨，收息錢九十八萬緡，各補承信郎。"蒲羅辛所販乳香價額，比熙寧九年（1076）明、杭、廣三市舶司出賣的乳香總額僅少二萬多緡，比熙寧十年的總額少一萬多緡，但比元豐元年（1078）的總額卻多出四萬多緡①。販乳香，是紹興六年（1136）八月二十三日的事。

有關尸羅圍和蒲羅辛的記載，分別出現於泉州市舶司設置後44年和49年，可見市舶司對蕃商的吸引（招誘）力很大，使貿易額激增。淳熙五年（1178）周去非著《嶺外代答》卷三說："諸蕃國之富盛多寶貨者，莫如大食國。"《宋會要輯稿·職官》所舉"并通貿易"的許多國家和地區中，也把"大食"排在第

① 參見白壽彝：《宋時大食商人在中國的活動》一文，白先生據《粵海關志》卷三所引舉衍《中舶備對》推算。

一位。可知在市舶司設置後近百年，最活躍最重要的通商對象，首推穆斯林客商。而且，更有甚者是這種情況在繼續進展。據元人周密《癸辛雜識・續集》卷下載："泉南有巨商南番回回佛蓮者，蒲氏之婿也。其家甚富。凡發海舶八十艘。癸巳歲(1293)殂。女少，無子，官没其家貲，見存珍珠一百三十石，他物稱是。"這恐怕是最惹人注目的一個富庶蕃商的事例。佛蓮卒於1293年，即元世祖忽必烈至元三十年，蒙古改國號爲元(1271)後第二十三年，南宋滅亡後第十四年，其興旺時期當在南宋末造，上距泉州市舶司之設置約二百年，説明穆斯林蕃商在泉州的地位持續不衰。

自然，見於文字記載者只是個別突出事例，有巨額資財以至擁有海舶八十艘，珍珠按"石"計量竟達百位數字者終究是少數，人數更多而不見經傳的，肯定還有大量資産屬中、低檔次的胡客蕃商，這是不難理喻的。趙汝適《諸蕃志》説南宋時在泉州的外國籍商人、傳教士、旅游家"數以萬計"，有五十七個國家和地區，"其中以阿拉伯和波斯人最多"①。汪大淵《島夷志略》説"舶司所在，諸蕃輻輳"；《泉州府志》説："胡賈航海踵至，其富者資累巨萬，列居城南"，就是明證。此外，更有"回半城"、"蒲半街"等泉州民諺可以相互印證。

經濟地位和社會影響可以抬高身價，取得政治地位，來華穆斯林蕃客被授官任職的情況逐漸增多。衆所周知的蒲壽庚，曾擔任過泉州提舉市舶司使，其影響據説是"擅蕃舶利者三十年"，活躍於宋末和元初，就很突出。據波斯人拉施特(Khodja Rashia)所撰《史記・契丹國傳》介紹元代各行省情況之第七省説："剌桐爲商港，海舶輳集。其地長官爲博哈阿丁康達里(Boho—al Din Kandari)"。此一人名系阿拉伯的音譯，從名字上推測，

① 黄天柱、廖淵泉：《漫談泉州地區阿拉伯穆斯林的後裔及其遺迹》。

可能是亞歷山大（康達里）人博哈阿丁。“博哈阿丁”是穆斯林常用名之一，《元史》中有好幾個同名者，譯爲“寶合丁”。這個刺桐港的長官博哈阿丁是伊斯蘭教徒，毫無疑問。此外，據《元史》卷94《食貨·市舶》載，元成宗“元貞元年（1294），以舶船至岸，隱漏物貨者多，命就海中逆而閱之。二年，令沙不丁等議規運之法。”這個沙不丁，於至元二十四年至二十八年（1287—1291）曾任江浙行省平章政事，由他領銜“議規運之法”，即參與市舶的規劃決策工作，可見到了元代，穆斯林對海舶仍握有舉足輕重之權。宋、元之際，蕃客穆斯林的經濟地位與政治地位相輔并行，對吸引更多的海外穆斯林舶主、客商來華，當然會更有誘惑性和號召力。

穆斯林商人大量匯聚并寓居泉州的重要標志之一，是清真寺（禮拜寺）的興建。清真寺是伊斯蘭教徒相互聚會交往、從事宗教禮儀和節日慶典活動的重要場所，一般説來，只有在穆斯林人數較多、居住較密集的地方才會建造。有人曾考據泉州較古老的清真寺達六、七座之多，跟廣州光塔寺（懷聖寺）、杭州鳳凰寺、揚州仙鶴寺等古寺一樣歷史悠久，都屬我國早期出現的清真寺之列。在泉州，或因毀於兵亂，或因遺物搬遷，或因寺名有异（一寺多名或多寺混名），難以辨識，容易張冠李戴。其建築猶存、遺迹尚在，或有年代可考而確鑿無疑者，據陳達生編撰的《泉州伊斯蘭教石刻》一書考定，有艾蘇哈卜寺，創建於公元1009—1010年（北宋真宗大中祥符二至三年），比泉州市舶司的設置早七十多年近八十年，可見刺桐城與穆斯林歷史淵源之久，因緣之深。該寺由艾哈默德·本·穆罕默德主持，於1310—1311年（元武宗至大三年到四年）重修，距市舶司之置已二百二十多年。另一座清淨寺，由納只卜·穆兹喜魯丁主持，創建於1131年（南宋高宗紹興元年），在置市舶司後四十四年，1350年（元至正十年）由金阿里主持重修，這已是設市

舶司後二百六十三年之舉。上述清真寺的始建和重修，足以反映至少在宋代，寓居并活躍於泉州的穆斯林人數已相當可觀。直到元朝，仍具蓬勃發展之勢，而且定居入籍、安家落户、子孫繁衍者已大有人在，重修清真寺的金阿里，已用漢姓，名字本身就具有漢姓阿名合璧的特色。從這個角度看，泉州居民中確實已增添了并融入了不少新的外來成份，正像元代大量涌入的色目人中穆斯林占優勢那樣引人注目。

從墓葬和有關碑刻，也可管中窺豹，想見一斑。近幾十年，泉州陸續發掘的大量宗教石刻，“以伊斯蘭的數量最多，説明中世紀中西方貿易中最活躍的商人是穆斯林”①。可惜由於年代久遠，斷裂、毁壞以至散失者甚多。在泉州先後徵集的五十六塊伊斯蘭教徒墓碑石刻中②，有年代可考者，以元代居多，只有兩塊是南宋碑石，尤其珍貴，其一爲祖籍亞美尼亞的侯賽因·本·穆罕默德墓碑，墓中人卒於 1171 年（乾道七年）；其二爲波斯籍曼蘇爾·本·葛斯姆之墓碑，此人卒於 1277 年（景炎二年）南宋覆滅前夕。

所有的墓碑表明：抵達泉州決心落地生根而“終老是鄉”的穆斯林，已經熱愛并眷戀這塊炎黄子孫休養生息、安居樂業的華夏國土，很多人或舉家遷居，或就地娶妻婚嫁，通過自相婚配或民族融合，逐漸出現“土生蕃客”或漢蕃間美結良緣的“半蕃客”，在泉州居民中融匯了新的血液。這是中外海上交通日益發展的結晶。

---

① 陳達生：《泉州伊斯蘭教石刻·前言》。

② 參見《泉州伊斯蘭教石刻》一書中的圖片 30－85 及有關的漢文、阿拉伯文、波斯文、英文説明。

三、大量穆斯林的融入，使諸教并存共處的泉州更添伊斯蘭教色彩

伴隨着海上交通的發展和封建皇朝的門户開放政策，泉州在唐、宋之際被辟爲商港和建置市舶司以後，於原有的所謂儒、道、釋三教外，不少外來宗教也陸續傳進中國，如景教、祆教、摩尼教等等多次經波斯國傳入。在泉州及其他港口，可謂諸教兼備，雜處并存。當時，伊斯蘭教的發展尤爲明顯。

來自各地區的穆斯林，由於沿襲着自己的風俗習尚，保持着伊斯蘭教信仰，有自己的語言文字，甚至在衣着服飾上也能顯示其特色，更有其獨特的風韵，自然引人注意。例如蕃客帶來的眷屬、婦女，被稱之爲"菩薩蠻"，當系阿拉伯語 Muslimant 的音轉，是"穆斯林"的陰性詞，意思是"女穆斯林"。"菩薩蠻"之稱的流傳，可能是因爲這些婦女長袍裹身，面紗蓋頭的打扮給人以奇裝异服、見所未見之感吧！其它如别致的婚禮，奇特的喪葬，熱烈隆重的節日活動，都跟中土大不相同。尤其是這些人大量涌現，商貨稀罕、時髦，街市上隨處可見，使貿易繁盛的刺桐港注入了更加活躍的色彩。

大食蕃商往來頻繁，或短暫居留，贏利即歸，來而復返；或奔走相告，招誘親友，去而復來；或流連忘返，落户久居，漸趨華化。其落籍傳代者，也就凝結爲中華民族大家庭中的一個新的組成部分。但他們長期保持着自己的生活方式，受宗教信仰意識的支配和約制，因而使國内外各種宗教并存共處的泉州，頻添了伊斯蘭教的濃烈氣氛。

伊斯蘭教氣氛的濃烈，據已鈎沉的文獻資料、宗族家譜和有關的考據，特别是寺院建築、墳陵古墓、浮雕石刻以及遺迹

傳聞，比冥思遐想的情況還要豐富、形象、具體。

位於泉州東郊的靈山南坡聖墓就有傳奇性的浪漫主義色彩，據說是唐武德年間（618—626）來華傳教的“四賢”中兩位賢者之墓。一賢在廣州，二賢在揚州，靈山墓安埋的是三賢和四賢。盡管所述年代恐怕不足爲信，但客觀上既然存在着這古墓，又一直有歷代的穆斯林來此瞻仰、行香、修墓，必事出有因，可能是埋葬着早期來華（年代肯定要晚於武德年間）的宗教方面有造詣、有地位、有影響的人。墓中人及其生活年代雖難以確斷，但總不失爲泉州伊斯蘭教最早的遺迹，歷來頗受重視。明代航海家鄭和下西洋時曾於 1417 年到此行香，“望靈聖庇祐”。從元到清均有人重修，并立碑紀念。現存重修碑文五塊，最早的一塊是元至治二年（1322）穆斯林集體所立，碑文爲阿拉伯文。後四塊分別爲清代乾隆辛未（1751）、癸卯（1783）、嘉慶戊寅（1818）和同治辛未（1871）所立，全用漢文，立碑或撰文者均署名，按次序爲：董事夏必第、舉人郭拔萃、漳州總鎮馬建紀和提督福建陸軍軍務的江長貴。江長貴所撰碑文中還强調此墓迭繼修治，“其間水旱兵燹，未嘗無之，雖荆棘蒙蔓，不免就荒，而兩墓巋然無恙”，贊嘆“西域雖遠，其教之能行於中國最東南邊地也，更無論矣”。反映了先賢受尊重、古墓被保護的情況。這靈山聖墓，傳聞神奇，墓地猶在，可視爲伊斯蘭教傳入泉州的最早、最珍貴的標志。

濃烈的伊斯蘭教氣氛還表現於清真寺的建築及其石刻方面。試看有近千年歷史的艾蘇哈卜寺，那富有伊斯蘭教傳統的建築形式，正門尖拱的門樓，圍牆上的阿拉伯文石刻，《古蘭經》語錄的浮雕，甬道上方那些圓形拱狀的頂蓋，莊嚴肅穆的禮拜殿，殿內“米哈拉布”左右均勻的壁龕（有些地區穆斯林稱之爲“瑶窟”），别致奇麗的阿拉伯書法藝術及其所記載的經文哲理，使人宛如置身於清真古教的氛圍中。

始建於 1131 年的清淨寺，雖不復存在，但它在明代正德丁卯（1507）和萬歷己酉（1609）重立、重修的碑文，一直引起史學家的研究興趣。艾蘇哈卜寺和清淨寺，跟廣州懷聖寺（光塔寺）、杭州鳳凰寺（真教寺）、揚州仙鶴寺等，一向被視爲伊斯蘭教在中國沿海城市興建的歷史悠久的名寺，但始建年代多有爭議。看來年代可以確認而原寺輪廓面貌、遺迹碑刻尚存者，只有泉州的艾蘇哈卜寺，很可能就是有案可考的沿海最早的清真寺，其古老程度和知名度似乎只有廣州懷聖寺跟它不相上下，但在懷聖寺始建歲月落實定案以前，仍不妨把艾蘇哈卜寺暫定爲中國第一寺。因爲衆所周知，西安化覺寺碑文雖有始建於唐代之説，但史家、學者迄今仍持懷疑或否定態度。

此外，在伊斯蘭教碑刻發掘得最多的泉州，還可考辨出另外四、五所清真寺，多興建於元代，表明泉州市舶司的設置，客觀上對伊斯蘭教的傳播和發展，在很長一個歷史階段都有影響。

至於穆斯林墓葬的大量發掘，在全國確屬稀有罕見，從上節所述的 56 塊穆斯林墓葬碑石中，粗略地作幾項統計，會得到不少能説明問題的綫索。這些碑刻，除殘缺斷裂，風化模糊者外，多能辨認出亡人名字、死亡歲月，有的還簡介亡人身份、事迹、品行，行文充滿宗教語氣。

從姓氏看，刻有名字者 37 塊，共 38 人（其中一塊是夫婦合葬碑），無名者 19 塊，但其中三塊詳記了死亡年月日（只有一塊年代看不清）。記有名字者除一塊是波斯名外，其余 36 塊均爲阿拉伯名。其中只有夫婦合葬那一塊正面上方有“黄公墓”、“百氏墳”字樣，但碑文中仍使用阿拉伯名。

從時間看，缺年月者 24 塊，有月或日而年代不清者二塊，詳載年月（有一些還包括日期和星期）者 29 塊，全用的是伊斯蘭曆紀年，如折算爲中國歷史紀年，計有：宋代 26 塊、元代 26 塊、明代 1 塊。時間最近的一塊是卒於明洪武四年（1370）的

艾密爾·吐葛遜之墓碑，實際上也應列爲元代人。那些年月不詳的殘碑斷石，肯定以元代者居多。

從性別看，有男性墓碑 30 塊，女性碑 6 塊，另一塊爲夫婦碑。無姓名墓碑中，偶或出現第三人稱陽性代詞，估計還是男性占大多數。

從碑文看，純用阿文者 48 塊，阿、波文并用者 3 塊，阿、漢文并用者 4 塊，阿、漢、波文雜用者 1 塊，但其比重均以阿文爲主體。雜用漢文者，有一塊上僅刻“蕃客墓”三個字。

從行文內容看，大都刻有選自《古蘭經》有關章節的語錄原文，少數還同時刻有《聖訓》（先知穆罕默德言論）。有些碑文載有亡人的籍貫，也可從一長串名字中窺知其祖輩名字、原籍和身份地位（如聖裔、哈吉、長老等）；一些碑文中有對亡人的祝願詞；還有一些簡略介紹亡人的語句，如伊本·德賈伯墓碑上說：“他是一位尊貴的長老，頗有善行……他以獻身於宗教的美德而獲成功。……願真主在最美好的節日照耀他的墳墓，并使他的墓碑充滿芳香。”

以上情況，無一不突出表現伊斯蘭教的色澤風味。人名，多用穆斯林慣用的“經名”；歲月，多按伊斯蘭教希吉來曆紀年；碑文內容，多摘引《古蘭經》原文和《聖訓》的語句；祈求、祝願，也多屬求主憐憫、寬恕，或輕今生、重後世之類的言詞。而且，連碑身形狀，邊框紋飾，書法體例等形式方面也頗具阿拉伯藝術模式。不難借此想象當時泉州所特有的伊斯蘭教氣氛之濃鬱。

當然，在諸教兼備的泉州，在同一歷史時期，也有信仰其他宗教的外國客商頻繁來往，也有各教的寺廟殿宇和定居落户的教徒，也有不少文獻資料、墓葬碑刻等遺物被發掘，但數量都没有伊斯蘭教這麼多，特色也没有這麼突出顯著，即使是在大食蕃客也曾活躍一時的其他海港、城市，早期來華的穆斯林

之遺迹古物，也不能跟泉州相比。因此，泉州伊斯蘭教氣氛之濃烈，確乎是設置市舶司後於經濟繁榮等巨大變化之外的一大副產品，是一種异乎尋常的迹象。

四、漸趨漢化的穆斯林是回回民族族源的重要組成部份。泉州是重要發祥地之一

衆所周知，有史以來，我國崇奉伊斯蘭教的穆斯林，對自己的宗教信仰，持"閉關自守"、自存自保的態度，不大張旗鼓地對外宣傳發展，僅靠世代沿襲和限於寺院範圍的内部傳授。唐、宋、元入華的穆斯林中，也絶不象十六世紀以來滲入東土的那一類西方傳教士。但伊斯蘭教在中國，還是有很大發展。在全國五十多個少數民族中，有十個民族信仰伊斯蘭教。就份布情況看，除回族外，其他九個民族相對而言都有較集中的聚居區。就族、教關系看，有些民族在改奉伊斯蘭教之前早已形成公認的民族，如新疆地區的維吾爾、哈薩克等；有些則是由於信奉伊斯蘭教而後逐漸形成民族共同體，如回族、撒拉、東鄉等，情況互不相同。

回族的族源，有多種成份，在漫長的歷史發展過程中，約形成於元明，到明代就更爲明顯。但追本溯源，探索它的由來，於唐、宋之際陸續來華并落户定居的部份穆斯林，就是它的"先民"之一。當然，繼唐、宋大食蕃商之後，於十三世紀初葉隨成吉思汗西徵而大量東來的中亞細亞人、波斯人、阿拉伯人，人數衆多，遠遠超過唐、宋兩代來華穆斯林總和的若干倍，這些被列爲色目種的西域回回，是演變、發展、形成回族的主要成份。與此同時，由於通婚、嫁娶關系而相應接受穆斯林風俗習慣、宗教信仰的漢族人、蒙古族人，到中原地區生活而以漢語取代其民族語的畏兀兒族人等，也逐漸與上述穆斯林融合，成

爲回族人。因此，回族，實際上是在中國歷史條件下和社會環境中，由多種外來成份、邊疆民族和中原土著凝結融匯而成的一個新生的民族，是中華民族大家庭中一個年輕的成員。融合爲回族的因素、成份、歷史淵源無論有多復雜，但最主要的共同點有二：其一是有共同的伊斯蘭教信仰，禮儀習俗受伊斯蘭教意識的支配和約制；其二是采用漢語爲共同語，取代原先或祖先各自的母語。這兩條，缺一不可。在歷史上，如果穆斯林與他人通婚，無論是娶進還是嫁出，只要對方甘願接受伊斯蘭教信仰習俗，久而久之，就算融入回回人之列；反之，如穆斯林放弃自己原有的信仰，願追隨對方，久而久之，也就自然脱離穆斯林範疇而外流。在融合過程中，融入或外流，兩種情況都有。此外，以漢語爲共同語，也是個重要標志，信奉伊斯蘭教的其他民族，跟回族的顯著區别就在於他們保持着本民族的語言，有的還有自己的文字。因此，簡而言之，回族，就是散居全國、通用漢語、信奉伊斯蘭教的穆斯林形成的民族共同體。

以上所説的是一般概況，泉州的歷史發展大體也是這樣，最初是來自穆斯林國家或地區的一批批大食蕃商，其中攜帶家屬或就地娶妻安家者，經過生兒育女，傳宗接代，其子孫便從"土生蕃客"、外僑後裔，逐漸成爲中國居民。在相互融合過程中，也無可避免地會發生上述融入和外流的情況。但一般説來，以融入者多而外流者少，因爲歷史上穆斯林對外通婚，總是娶進多而嫁出少，且多以隨其教爲通婚的先決條件。

份布於泉州和惠安等地的郭姓家族，就是元代外籍穆斯林與本國人通婚而形成的回族人。如刻有漢文"元郭氏世祖墳墓"字樣的墓碑，碑額中部是波斯文人名：伊本·庫斯·德廣貢·納姆"，波、漢文的左右兩側有"晉"、"惠"、"坡庭"、"白奇"等漢字，表明此人是晉江縣法石鄉坡庭和惠安縣白奇鄉回族郭姓的世祖，且有郭氏族譜爲證。郭姓二世祖郭子洪之父名

叫德廣公，即該碑波斯文人名“德廣貢”。此外，從其他有關墓葬資料中還可考辨出德廣貢的次子郭泰和夫人陳氏，系白奇郭姓的開基始祖；三世祖名郭泰，其妻名丁端淑等等情況……這是元代外來穆斯林娶妻生子後中外融合而形成回族的一個實例。

原葬鹿園名山，現移靈山東側南坡的丁姓墓葬石刻，是另一個類似的實例。該碑正面中部竪刻漢文爲仁庵處士丁公、涉懿孺人莊氏(按，丁公與莊氏二人頭銜和姓氏在原碑中平列)墓。這是丁姓回族四世祖，晉江縣陳埭的開基始祖丁善和莊氏的墓葬。該墳塋有兩座塔式石蓋墓，刻有阿文。據考證，丁姓肯定系回族，其後裔直至明萬歷年間始漸習漢俗①。

郭、丁兩姓的有關碑刻、族譜，充份表明伊斯蘭教對形成回族的直接影響和決定性作用，從前文中列舉的所有墓葬碑刻中也不難看出伊斯蘭教演變發展爲回族的過程。宋、元之際，泉州的穆斯林，人名用經名，碑文用阿語、波語，紀年用伊斯蘭歷。但從元代中葉起，就略有變化，偶然出現用漢字、夾漢名、帶夏歷的情況。如奈納·穆罕默德（卒於大德年間）墓碑，阿、漢文份別刻在正反兩面，漢文中有“先君生於戊辰…卒於癸卯…享年三十六歲…”等字樣，立碑人自稱“孤子吳應斗泣血謹志”，僅用漢名。又如艾哈瑪德（卒於至治年間）碑，也有一面漢文、同樣有“先君”生卒的干支紀年，立碑人稱：“男阿含抹謹志”，但名字卻用漢文譯名。再如烏姆·白耶爾（女）和伊本……（男）夫婦（卒於延祐年間）墓葬碑，出現漢文“黃公墓”、“百氏墳”字樣，是兼用漢姓，其中“百氏”可能是從原名“白耶爾”中取“白”爲姓。還有伊本·奧貝德拉墓，刻着“蕃客墓”三個漢字，盡管筆體生疏，不甚規範，但反映了兼采

① 參見《泉州伊斯蘭教石刻》一書中圖220—221及有關文字說明。

漢文的嘗試。

偶用漢名，略雜漢文，間采夏曆，這些漸趨華化的迹象表明，内外融合的穆斯林及其後裔，正處於演變、發展爲回回民族的過渡時期。

到了明代，情況有顯著變化。穆斯林穿漢服、操漢語、取漢名、讀漢書者越來越普遍，對外通婚的事例也逐漸增多，從外表上、衣着打扮上、社會交往的談吐應酬上，不大看得出有什麼顯著區别於漢族人的特徵。客觀原因是受到統治者的歧視和壓力。明太祖朱元璋早在洪武五年（1372）就下詔令："蒙古色目人現居中國，許與中國人結婚姻，不許與本類自相嫁娶"，當時連穿胡服、用蕃名之類也會招惹麻煩。主觀原因是出於穆斯林們自己的隨波逐流，他們與各民族主要是漢族雜居共處，爲適應經濟交流、社會交往和生存發展的需要，願意作某些改變。但在意識上仍堅持伊斯蘭信仰，對外通婚也多以對方隨教爲條件，致使婚喪禮儀、飲食禁忌方面在形成回族之後仍表現爲民族特點。至於語言方面，大份散而小集中的穆斯林後代，處於有如汪洋大海包圍的漢族環境中，没必要也不可能保持自己先祖的語言，何況來自各地的穆斯林也并非語種相同一致，因此，勢必通用漢語，以漢語爲共同語（盡管迄今仍保存着許多源於阿、波語的宗教生活和世俗生活的詞匯）。這是一種進步的、有利於自身發展繁榮的因素。通用漢語，取代母語，意味着回回作爲一個民族的重要條件已經形成。在泉州，也是如此，據《丁氏族譜》記嘉靖十五年（1536）事説，當時一般穆斯林已不懂《古蘭經》文的意思。在全國，這也是普遍現象。

由於錯綜復雜的時代背景和社會環境的影響，入明以後，伊斯蘭教在泉州開始呈現衰微狀態，有不少人被迫流徙他鄉，遠離閩土，但形成民族共同體的許多回族人仍在生存發展，有金、丁、馬、郭、鐵等大姓，及夏、葛、閃、蒲、米等源於阿拉伯

人名第一字母或音節的姓氏。迄今泉州地區（包括晉江、惠安）約有回民三萬多人，其宗教概念雖較淡薄，但追本溯源，不少生活習俗與婚喪禮儀仍帶有若干伊斯蘭教的色彩。

總之，無論是追溯伊斯蘭教在中國的傳播，還是探索回回民族的形成與發展，以至總結中西交通尤其是與穆斯林國家之間經濟文化往來和傳統友誼，泉州提供的史料相當豐富，遺物相當具體，佐證也相當充份。因爲它是早期大食蕃商最頻繁活躍的重要港口之一，是有關墓葬碑刻發掘得最多的地方，也是多種因素成份促使穆斯林融合而形成回族共同體的見證者，它在建置市舶司後相當長的時期內，爲伊斯蘭教的發展和回族的形成，提供了良好的氣溫和土壤，保存着極其珍貴的大量資料，這是包括目前回族聚居最多的地區和歷史上同樣繁榮活躍的其他沿海港口所無法比擬的。因此，泉州確實稱得起是我國伊斯蘭教和回回民族的重要發祥地之一。無論是編寫中國伊斯蘭史或回族史，對泉州的珍貴史料都不可等閑視之。

五、泉州地區回回人數量減少，勢力衰微，能量每况愈下，跟伊斯蘭教因素的淡化息息相關

按說，穆斯林早期扎根奠基的濱海城市，如果没有遭受挫折、坎坷，没有遇到歷史動蕩的滄桑巨變，回回民族肯定會保持興旺、繁榮的局面。但從明代開始，錯綜復雜的種種因素，使回回民族的發展呈現曲折迂回的不平衡狀態。朱元璋爲“防倭”而因噎廢食，執行閉關自守的“海禁”政策，對外貿易的港口凍結了，凝滯了，“諸蕃輻輳”的盛況一去不復返，穆斯林中的外來成份由於通道堵死而基本上根絶了。定居於沿海而占有優勢的穆斯林受到沉重的打擊和排擠，多被迫遷徙他方，被

冲擊得七零八落；走投無路者也在被迫改習易俗、在“不許自相嫁娶”等高壓措施下混雜於土著居民中，使自身的特點漸趨消失。伊斯蘭教的力量自然也被迫削弱：清真寺的數量不是逐年遞增，而是顯著下降，泉州原有的七、八所，僅剩下一所；主持教務者，象元皇慶年間夏不魯罕丁、可馬倫丁·暗都剌和達術丁那樣高水平的長老越來越少，只有夏不魯罕丁的後裔夏彥高、夏東升、夏日禹等份別在明正德、隆慶、萬歷年間相繼勉强撐持着泉州的教務。[①] 到了明末，以至清代，情況更是一落千丈。就墓地和碑刻而論，按理説也應該是年代越近，保存越好，發掘越易。但在現存的56塊墓葬碑石中，明碑僅有一塊，實際是元代人的墓碑，這塊碑，距今已六百一十年，清代更不必説。

在我國歷史發展的長河中，伊斯蘭教的順逆存亡總是跟回回民族的强弱興衰成正比例的。從這個角度去觀察沿海城鎮早期伊斯蘭教發祥地的回回人何以到後來漸趨衰落，似乎不難理喻。明、清以來，西北諸省，及河南、河北、雲南等地區回回民族聚居較多，民族特點較顯著、鮮明，不正是由於伊斯蘭教在那些地區得以發展的相應結果嗎？而在泉州，在福建，在回回人的足迹曾經活躍一時的地方，由於伊斯蘭教的影響削弱，回族的力量和比重才會相對縮小，民族特點也起了很大變化，甚至已被融合而幾近於湮没。元代回回詩人薩都剌的後代薩琦，“著藉閩縣，舉宣德五年進士，天順元年卒[②]”，他的喪葬已開始改習易俗，即所謂“尊朱文公禮變其俗[③]。可見這一演變已始於明初。明代中期回族著名思想家、文學家李贄，是在泉州晉江成長的，受三教九流的文化熏陶極深，不僅與儒、道、釋有密切聯系，甚至一度成爲佛門弟子。這也是一個突出的事例。李

① 參見白壽彝主編《回族人物志（元代）》卷9第125—128頁。
② 《明史》卷163《薩琦傳》。
③ （明）談遷《棗林雜俎》（和集）“薩琦變俗”條。

贄只是在臨終前總算記起回回民族的喪葬禮儀，産生了“歸真返璞”的意念，在《遺言》中叮囑友人以白布纏身，挖坑土葬，按回回禮儀“急擇”墳地掩埋自己的尸體，并强調説：“此是余第一要緊言語，我氣已散，即當穿此安魂之坑[①]”。這是生前變俗、死後還俗的例證。至於清代著名作家、《聊齋志异》的作者蒲松齡，本是祖籍福建的蒲姓回族的後代，受歷史變遷的冲擊，先世流落山東，到他這一代，已經很少有人注意到他具有回回族籍的血緣。以上所舉的僅是局部知名人士，“不見經傳”的、史册無名的更多的回族人，自然已隨着歷史和時代的變化而失去自身的民族特色。試想如果薩琦、李贄、蒲松齡等是出生或成長於例如回回人密集的西北地區，情況恐怕就大不一樣，也許，還各自會有個阿拉伯文的“經名”吧!?

據1982年7月全國人口普查所公布的資料看，總人口爲25，931，106人的福建省，回族只有31，060人，在全國二十九個省、市、區（不包括臺灣）中，按回族人口多寡排列，居第24位。不僅跟西北、華北諸省（區）不能相比，甚至與回回人定居較晚的東北三省比較，人數也要少得多，試看下列簡表便可份曉：

省	回族人口次序	1982年人口	1964年人口	十八年增加	增長百份比
遼　寧	10位	239，200	178，054	61，146	34．3%
黑龍江	14位	126．372	79．976	46．396	58%
吉　林	16位	110．673	77．712	32．961	42．4%
福　建	24位	31．060	9，323	21，737	233。2%

從1982年普查總數字看，遼寧、黑龍江和吉林的回族人份別爲福建的7．7倍、4倍和3．6倍，但如果只從1964年以來

① 李贄：《續藏書》卷四《雜著匯·李卓吾先生遺言》。

十八年内的增長速度和數字看，福建省的百份比是全國各省、市、區都比不上的，增長233%，從九千多人增到三萬多人，不免令人驚詫、懷疑。實際上，這淨增的21，737人，并不都是1964年以後出生的嬰兒，其中有相當大一部份是“恢復”回族族籍的成人。原來，許多穆斯林回族的後裔，在禮儀風尚、飲食習俗諸方面，近代以來，已自然而然地，或自覺不自覺地融合於其他民族主要是漢族成份中。由於黨的民族政策全面地貫徹落實，例如對少數民族在生活補貼、升學考試和計劃生育方面給予優惠照顧，有不少漸趨融合的、確屬穆斯林後裔的居民才重新登記、恢復回籍、改換户口本，回族人數才顯著增加。目前，福建回族總人口已遠不止三萬多，且多數仍密集於泉州及其周圍地區。恐怕還會有相當數量的人，由於年代漫遠、融合甚久，查核不易，否則，回回人的數字還會更多。

而今，泉州的回民，除少數人家外，生活習慣上的特徵并不明顯，跟其他省區尤其是西北地區確實存在顯著差异。於此可見，伊斯蘭教觀念的淡薄，信仰意識影響的縮小，海上絲綢之路的長期斷絶，内陸又未修築鐵道干綫，與各地穆斯林民族長期缺乏交往，清真寺本身職能發揮不了，幾乎成爲僅供游人參觀、憑吊的古迹。據傳聞，福建省和泉州市伊斯蘭教協會曾經從外地聘請過阿訇到此地任教，但開展工作也不大順利。上述種種因素的交織凝聚，正是回族特點漸趨模糊淡化的緣由。跟當年熾烈、活躍的氣氛相比，確實變化很大，反映了回回民族在不同環境、條件、土壤、氣候中的演變和發展，已呈現明顯差异和極不平衡的狀態，這確實是一個值得研究探索的問題。

林　松

林則徐《竹枝詞》中的邊疆穆斯林生活

舉世周知，林則徐（1785—1850）是敢於對抗帝國主義武裝挑釁的英雄。在查禁鴉片輸入的火綫，他毅然懲辦走私商，嚴令英、美烟販繳出鴉片并當衆銷毀，毫不手軟，也無所畏懼，表現了中華民族的英勇氣概。

值得注意的是這位曾任兩廣總督、綜理軍民要政的地方長官，還是一個詩人，而且對穆斯林生活有濃厚興趣，并把這一類題材寫進了他的詩歌。

1840年鴉片戰爭之後不久，英帝發動侵略戰爭，因廣東防守嚴密，英軍便乘隙侵占定海，北犯大沽。腐敗的清廷一再退讓屈服，更聽信投降派的讒言誣陷，將林則徐革職查辦，次年派赴浙江籌劃海防，但不久便充軍新疆。直到1845年（道光廿五年）才從戍所赦回。這幾年，他在新疆興辦水利，墾辟屯田，體驗了這自古以來被列爲“西域”範疇的邊疆風光，考察了維吾爾等兄弟民族的人情世俗，獵取了不少有關伊斯蘭教的感性材料，留下了許多頗具特色的詩篇。這時，林則徐已是年近花甲（被赦返回時已過六旬）的老人。他在新疆寫的詩，收在《言左山房詩鈔》中。

有關新疆穆斯林生活的詩，較集中地反映在一組《回疆竹枝詞》中，共廿四首。

《竹枝詞》是樂府名，本是巴渝（四川東部）一帶民歌，經

唐代著名詩人劉禹錫（772—842）根據民歌改作新詞，歌咏三峽風光和男女戀情，但也曲折地發泄了他遭受貶謫後幽怨憤懣之情。因而作爲詩體之一盛行於世，後代文人爭相吟咏、仿制，以此作爲雜咏風物、民情的體裁。一般説，竹枝詞都具有語言通俗、音調和諧、文筆輕快的特色，形式上象七言絶句，但平仄要求不太嚴格。

林則徐的詩，不僅在内容上、甚至也在語言上具有這些特色，但由於詩人較深入地了解情況、熟悉民族語匯，并盡可能讓這些語匯在詩句中出現，致使“局外人”讀起來可能會産生瞠目而視、莫明其妙的滯澀感，其實，只要通過注釋而掃除閱讀障礙，便會感到它們正體現了内容與形式、意境和語言的和諧統一，懂得漢語和維語的新疆讀者，一定會覺得更親切有味。

這一組竹枝詞，除普遍涉及邊疆的特殊景象、風物、服飾外，有不少描述了伊斯蘭教的習俗禮儀、宗教信仰、飲食禁忌、以至曆法文字等等，即便是在歷代回族詩家詞人的漢文創作中，也很難發掘這一類題材的作品。且看：

把齋須待見星餐，經卷同翻普魯干。

新月如鈎才入則，愛伊諦會萬人歡。

概括了整個萊麥丹月從封齋到開齋節的情景，首句是指每天齋戒的時間，必須日落見星，才能食飲，第二句講齋月内反復朗誦譯釋經典，第三句叙述齋月降臨的標志是月牙初現，末句則描繪開齋節熱烈歡騰的氣氛。在這短短廿八字中，專門術語有三個：

1.“普爾干”，當是阿拉伯語的音譯，是《古蘭經》的别稱之一，意思是“辨别善惡”、“真僞份明”，阿拉伯語，現代常寫爲“福爾剛”。這也是《古蘭經》第二十五章的章名。

2.“入則”，波斯語的音譯，意思是“齋戒”，現代多通譯爲“肉孜”，如“開齋節”在新疆被稱爲“肉孜節”。

3. “愛伊諦”即阿語的音譯，“節日”之意，現代多寫成“爾德”。

再看對生活習慣的描寫：

豚彘由來不入筵，割牲須見血毛鮮，
稻粱蔬果成抓飯，和入羊脂味總膻。

頭兩句，是簡述穆斯林禁食豬肉，亦不食自死之物，宰牲須按一定程序斷喉見血；後兩句則專講那別有風味的抓飯。

看來，林則徐對伊斯蘭教的生活規律以至條款教律相當熟悉，也頗有研究，有時已達到出人意外的程度，例如：

不從土偶折腰肢，長跽空中納瑪玆。
何獨叩頭麻乍爾，長竿高挂馬牛牦？

首句就明確指出穆斯林反對偶像崇拜，決不向泥塑木雕的神靈异怪彎腰行禮，第二句進一步申述人們履行拜功時只能跪拜無形無像、無所不在的、唯一永恒的安拉，故禮拜者面前，決不設置任何偶像，這一句中的“納瑪玆”，即現代通譯的“乃瑪孜”，意思是“禮拜”，這是波斯語的音譯。前兩句詩，反映了詩人對伊斯蘭教只崇奉安拉，有準確無誤的認識，因此，他才會提出後兩句詩中的疑問：針對某些人在上墳時把馬尾牛尾之類挂在竿上，竪於墓前，并對着墳墓行跪拜禮節的現象，提出質問，表示大惑不解，於此足見他對伊斯蘭教教義鑽研較深。應該承認，他的詰責是嚴肅認真的，也能切中弊病。第三句詩中的“麻乍爾”，原是波斯語的音譯，意思是“墳墓”。

此外，這一組詩中，還接觸到新疆穆斯林生活的各個側面，有的反映了穆斯林份布之廣，在詩人足迹所至的新疆東部、西北部和中部，隨處可見，如：

關內唯聞說教門，如今回部歷輶軒，①

---

① （you）軒：古代帝王使臣所乘的輕車，後借指使臣爲“輶軒使”。

八城外有回城處，哈密伊犁吐魯番。

以他到新疆親歷目睹的事實，證明跟他早先在內地聽說的情況相一致，全疆到處瀰漫着伊斯蘭教的氣氛，的確是所傳非虛。有的詩，側重寫穆斯林的住宅與建築特色，如：

廈屋雖成片瓦無，兩頭椽角總平鋪。

天窗開處名通溜，穴洞偏工作壁櫥。

與內地民房私宅，設計建造大不一樣，獨具西域風光。再如：

亦有高樓百尺夸，四圍多被白楊遮，

圓形愛學穹廬樣，石粉團成滿壁花。

描摹的是那些仿照中世紀伊斯蘭教圓形拱頂結構的建築與壁飾，詩人把它跟帳篷式的蒙古包相比擬，可能指的是哈薩克族住的氈房。

還有反映民俗的詩，如：

宗親多半織絲蘿，數尺紅絲散發拖，

新帕蓋頭扶上馬，巴郎今夕捉秧歌。

開頭點明維族婚姻基本上是自相嫁娶的狀況，隨即寫婚禮、迎親的情景：新娘子的特殊妝扮，晚間新郎小伙子（維語音譯爲“巴拉”）與新娘（維語音譯爲“秧歌”），歡快的相聚，給人以新鮮別致、涉筆成趣之感。

連語言文字也引起詩人的濃厚興趣，如：

字名哈特勢橫斜，點畫雖成尚可加，

廿九字頭都解識，便矜文雅號毛喇。

他對筆畫橫斜、添符加點的、用阿拉伯字母拼寫的維吾爾文字（維語文叫“哈特”）感到古怪難辨，覺得能精通它的“毛喇”（阿語的音譯，現在多寫成“毛拉”，意爲宗教方面的“學者”、“首領”）真是不簡單。而且，詩人似乎也在陸續學習着某些語匯，有時還引漢人學說維語捏腔變調爲戲謔的樂趣，如：

荒程迢迢阻沙灘，暑月徵途欲息難，
卻賴回官安亮噶，華人錯喚作闌干。

這是一首稱贊地方官吏開設小店便利游子旅人的詩，人們將“客店”的維語“亮噶”讀成“闌干”。詩人對這一切興味盎然，除了求知勤學的態度以外，亦不難想見其在流放生活中處之泰然的樂觀情懷。但這種情緒，決不是逆來順受，隨遇而安，苟且麻木，從他的另外一些詩篇中可以看得十份清楚，例如七律《送嶰筠賜環東歸》二首，是在跟他一起充軍到新疆伊犁地區的另一位禁烟抗敵官員鄧廷楨（字嶰筠）賜環（被赦召回叫“賜環”）東歸時寫的贈別詩，詩中“青史憑誰定是非”的句子，就說明他對抗擊英帝反遭貶謫的境遇好生不服氣。①

遠戍邊疆，度日如年，計算歲月，與維吾爾族使用的回歷（伊斯蘭教的希吉來歷）大不相同，好奇獵异的詩人對此也勞神關注：

亢牛婁鬼四星期，② 城市喧闐八柵時，
五十二番成一歲，是何月日不曾知。

很可能是由於語言上的隔膜障礙，一般文化水平較低的維族人又無法把希吉來歷講析清楚，致使林則徐對此歷法只有感性直覺而缺乏理性認識，便寫成這首詩。詩的首句是列述星宿名稱表示時光的進展，第二句是說在邊疆每星期最熱鬧的是

---

① 《送嶰筠賜環東歸》二首之一是：

得脫穹廬似脫圈，一鞭先著喜公歸。白頭到此同休戚，青史憑誰定是非。漫道識途仍驥伏，都從避浩羨鴻飛。天山古雪成秋水，替浣勞臣短後衣。

一、二句祝賀鄧氏被赦免召還，三、四句是說自己和鄧氏慘遭不白之冤，歷史自有公正結論，五、六句表述自己壯志雄心不減當年，并羡慕鄧氏擺脫困境，七、八句則是臨別慰勉之詞。

② 亢牛婁鬼：都是星宿名稱。亢：東方蒼龍七宿的第二宿，有星四顆，在織女星座中；牛，北方玄武七宿的第二宿，即牽牛星；婁，西方白虎七宿的第二宿，有星三顆；鬼，南方朱雀七宿的第二宿，有星四顆，亢牛婁鬼，是通稱二十八宿中的四宿。這里借指星期，後文說一年有五十二個星期。

"八栅"(zhà)這一天，"八栅"，亦作"巴札"或"把雜爾"，是波語的音譯，趕集的意思。"八栅"之日多在星期五（這天也是伊斯蘭教的假日，舉行聚禮，通稱"主麻日"），屆時，商賈言集，百貨畢陳，貿易活動頻繁而興隆。三、四兩句是說邊疆穆斯林但知過五十二個"八栅（趕集）"日就算一年，卻不知道祖國內地的夏曆究竟是何月何日。這首詩，客觀上還是概括了希吉來曆的紀年規律，看到它跟漢族地區通用歷法之間存在着差异。

此外，還有根據傳聞而追溯伊斯蘭教傳播到我國，并在新疆地區扎根發展的詩，如：

別諳拔爾教初開，曾向中華款塞來。
和卓運終三十世，天朝辟地置輪臺。

開頭兩句講述伊教興起之始，便叩開塞門而傳入中華。別諳拔爾，是波語的對音，意思是先知，指穆罕默德聖人。後兩句是講穆斯林聚居的新疆版圖，應該是祖國不可份割的領土。其中"和卓"一詞，是波斯語的音譯，文獻資料中亦作"和加"、"火者"或"霍札"等，原意爲"顯赫富貴者"，引伸爲對伊斯蘭教聖裔或學者的尊稱，更擴展爲對享有特權的伊教封建上層的稱謂。詩中所說"運終三十世"的"和卓"，可能是指新疆伊斯蘭教白山派的和卓，波羅尼都之孫張格爾（？—1828），此人曾在清嘉慶廿五年（1820）在英國支持下從俄國烏兹别克東部的浩罕侵入新疆喀什噶爾境內，煽動南疆西四城叛亂，曾被擊敗；道光六年（1826）又再次侵入喀什噶爾、英吉沙爾、葉爾羌、和闐四城，至第二年，叛亂才被平定，清政府在此重置輪臺縣（這是西漢時"侖頭國"，亦作"輪臺國"，後并於龜兹，唐貞觀時亦設輪臺縣，治所在今米泉縣境"）。詩中爲押韵而選用輪臺這個地名，顯然是借指南疆的大片領土。

看來，林則徐詩中尊重宗教信仰、喜愛民族風尚的感情是

濃鬱而熱烈的，堅決反對割據份裂、維護祖國完整統一的觀點，也相當突出鮮明。他在謫戍邊疆後於詩歌中流露的思想感情，跟他在查禁鴉片運動的槍林彈雨、疆場火綫抗擊帝國主義侵略的英勇氣概，也是一脈相承、遥相呼應的。因此，閱讀、鑒賞這一類詩篇，對於更深入、更全面地研究和評價林則徐其人，肯定很有積極意義。

至於穆斯林讀者、維吾爾族群衆，能從林則徐的詩篇中接觸這一類文物資料中不易碰見的題材，更覺得親切、珍貴。這些詩句發自非穆斯林的心扉腦海，豈不是踏破鐵鞋無覓處？我想，這些詩篇的價值和推薦它們的意義，倒不在於它的雕章琢句，它的意境風格，它的語言特徵，它的藝術魅力，在這些方面，我們大可不必去吹捧拔高它，把它舉爲“黄絹幼婦”、絶妙好辭、已臻上乘，“久無嗣響”之類，也不能以對待專門舞筆弄墨的騷人墨客的標準衡量林則徐。它的珍貴性，主要在於學術價值、史料價值方面，無論是對於研究新疆地區民族史、宗教史，以及對於研究林則徐本身這樣一位歷史人物，它都爲我們提供了詩人親歷其境、耳聞目睹的第一手資料。就拿這一組《竹枝詞》來説（本文中引述剖視的還不到二份之一），它們份别用同樣簡短、同一規格的篇幅容量，從不同角度描繪了一百四十多年前新疆地區民族風光和宗教生活的各種場景，有如一軸旖旎多姿、五彩繽紛、引人入勝的天然畫卷。

這一類資料，肯定還會有，如果把它們匯輯到有關民族或伊斯蘭教研究史料、叢刊之中，不僅會增色、添彩、閃光，而且將會給讀者提供豐富的營養和莫大的便利。

附帶提一筆，林則徐作爲清廷的封建官吏，在新疆剛剛結束流放生涯之後不久，就被任命爲陝甘總督、陝西巡撫、言貴總督。道光二十七年（1847年），他奉命處理雲南省回民慘遭屠殺的“永昌事件”而“赴滇審辦”，爲表示大公無私，曾宣布

"只份良莠，不問漢回"，聲稱一定秉公裁決，實際上卻受當地官紳左右，偏聽偏信，執行了清廷"壓回"、"排回"的反動政策，致使大批回民被冤殺，以各種罪名從凌遲到充軍、杖流、杖責、處罰者達五百多名，還以"安撫"爲名，將保山孑遺的二百多户死難者家屬押送瘴毒區——怒江壩的官乃山。可見重登政治舞臺以後，依然對清朝封建統治者死心塌地，竭力傾心，坑害了雲南的穆斯林群衆。到他臨終的1850年，又被起用爲欽差大臣到廣西去鎮壓農民起義，病死於潮州途中。他的平生歷史，并不是每一頁都光彩。但人無完人，金無足赤，豈能苛求？從大節、從主流、特別是從反對帝國主義侵略的態度上衡量，他應該算是中華民族引爲自豪的人物之一，而從他在新疆所寫的詩篇考察，他對兄弟民族的態度是如此友好、公正，能入境問俗，考察研究，必須給以肯定。

按，本文解釋林則徐詩句中的語匯，都是新疆維族語中之流通者，其來源則有阿拉伯語、波斯語、突厥語等等，有的語匯互通并用，不易説清究竟始祖是什麼語種。但維語吸收了它們，便逐漸融爲維語語匯中的外來語，只是在拼寫上偶有出入。凡存在多種拼寫樣式源於不同語種者，本文只提及其中的一種。

又，本文始發於《中國穆斯林》1982年第4期時，篇中涉及阿、波、維語詞匯均附有維文鉛字以供參照。烏魯木齊1990年出版的《林則徐在新疆》論文集選刊此文時，雖已檢排阿、維文等鉛字，但因誤植或脱漏，張冠李戴，錯位雜拼，反弄巧成拙。今收入文集發排，因缺維文鉛字，檢排困難，只好舍弃。

林　松

《西域番國志》中的穆斯林社會

明初，與回回鄭和七下西洋的同時，另一個著名的外交家陳誠不畏艱險，渡瀚海，逾雪山，四次率隊由陸路出使西域[①]，歷時二十二年，行程數萬里，重新溝通了明朝與西域諸國一度中斷的友好關系，爲發展鞏固自漢唐以來中原和西域各族人民之間的友好往來作出了杰出的貢獻，實爲中西關系史中之一代盛事。但由於某種原因，陳誠并未像鄭和一樣，得到明朝統治者的格外青睞，備極光寵，名垂後世。《明史》亦未爲之立傳，致其赫赫功業久湮不聞。正如著名明史學家謝國楨先生所言："蓋自永樂以來，西域朝貢諸國，雖未必全由陳誠、李達所撫而來，然綏服向化之風，則由陳誠而起"[②]。陳誠四通西域的偉大功績和歷史意義以及在世界歷史上所留下的深遠影響，遠可匹漢張騫鑿孔西域，近堪比明鄭和乘槎西洋。

而陳誠據西使途中見聞撰寫的《西域番國志》第一次比較

---

① 按，本文所使用的"西域"一詞，作爲一個地理概念，泛指今我國甘肅嘉峪關以西，中亞赫拉特、撒馬兒罕以東的廣大中亞、西亞地區，包括我國新疆地區在內，即所謂"廣義的西域"。

陳誠四次出使西域如下：

第一次，太祖洪武二十九年（1396）三月，出使撒里畏兀兒。（今甘肅河西及青海柴達木盆地西北部）。

第二次，明成祖永樂十一年（1413）九月，出使西域哈烈、撒馬兒罕等十九個城邦地面。歸後寫成《使西域記》。

第三次，永樂十四年（1416）六月，復使哈烈、撒馬兒罕等地。

第四次，永樂十六年（1418）十月，三使哈烈、撒馬兒罕等地。

② 謝國楨：《西域番國志》跋。

全面地向中原地區介紹了明初西域諸地的穆斯林社會狀況。其中有關伊斯蘭教及其教徒生活的史料更屬不可多得，爲我們研究明代的伊斯蘭教提供了珍貴的原始資料。

一

自先知穆罕默德率衆遷徙麥地那後，短短數年間，伊斯蘭教的旗幟就飄揚在了阿拉伯半島的各個角落。與此同時，伊斯蘭教以其所向披靡的勢頭迅速向歐亞非三洲波及延伸。九世紀末，穆斯林已占領了整個中亞、西亞，敲開了通向塔里木盆地的門扉。然而，在以後的歷史進程中，伊斯蘭教在西域的傳播發展亦非一帆風順。十三世紀初，屈出律統治西遼時期，伊斯蘭教在這一地區遭遇了空前的劫難。蒙古人的西徵，才使水深火熱中的西域穆斯林以解倒懸。公元 1353 年，統治這一地區的蒙古察合臺後裔汗王禿黑魯·帖木兒皈依伊斯蘭教則成爲西域伊斯蘭教史中具有劃時代意義的一件大事。據說在他改宗伊斯蘭後，即偕引導其改宗的大伊瑪目阿兒沙丁逐個地勸說衆王公大臣皈依了伊斯蘭。在大汗和王公大臣的影響下，有十六萬蒙古人“割掉了他們頭上的頭發變成了木速魯蠻。汗割掉了包皮，伊斯蘭之光驅除了不信教的陰影。伊斯蘭教傳播到整個察合臺汗國，直至今日一直植根於彼處”①。禿黑魯·帖木兒的後裔也都是虔誠的穆斯林，爲推行傳播伊斯蘭教不遺余力。迨十四世紀末的黑的兒火者（或譯作賀則爾和卓）統治時期，汗國的軍國大計包括軍政機構，也都涂上了濃厚的伊斯蘭色彩。成吉思汗的後裔，以難以想象的宗教狂熱，完成了當年的正宗穆斯林——阿拉伯人和波斯人的未竟之業。明初，黑的兒火者親率大

① 《突厥世系》法譯本，第 166 頁。

軍對伊斯蘭教在塔里木盆地周緣地區的最後一塊空白——吐魯番大加毀伐，將佛教殘存勢力逐漸排除。十五世紀初，伊斯蘭教已成爲西域占絶對優勢的宗教。

面對咄咄東逼的西域伊斯蘭世界，明廷意識到，詳細深入地了解西域穆斯林社會的個中情形，迅速調整自己的西域政策，以求新的西域格局利於自己，已成當務之急，迫在眉睫。

永樂十一年（1413）九月，明成祖朱棣決定遣吏部員外郎陳誠與中官李達、户部主事李暹、指揮蘭金哈蘭等出使西域。

陳誠（1364－1458）[①]，字子實，江西吉水人，明太祖洪武二十七年（1394）舉進士。"以行人使沙里畏兀兒，立安定、曲先、阿端五衛"[②]。未幾，銜命宣慰塔灘里諸族[③]。隨之"詔往北平求賢、山東勾租、安南諭夷，皆能不辱命。還，升翰林檢討、署院事。永樂初，除吏部驗封主事。尋升員外郎，扈從北徵，升廣東參議。時西域撒馬兒罕諸番國皆遣使入貢，詔誠報之。跋涉險阻，期年乃至，宣布朝廷威德。還以《西域志》進，賜予甚厚，擢廣東參政，遂乞致仕。誠居官畏慎，守職不妄與人交，居閑三十余年，絶口不挂外事。徜徉泉石，超然世外，時人高之"[④]。顯然，長期從事外交事務、四裔民族事務的實踐，使陳誠對外邦的社會情狀和邊疆少數民族的風土人情有了較多的了解認識，這就爲之歷銜重命，在多次出使西域的外交活動中取得重大成功奠定了基礎。可能也正是基於以上原因，才引起永樂皇帝對陳誠的器重，以至於連續遣其西使。

永樂十二年正月十三（公元1414年2月3日），陳誠一行

---

① （明）談遷：《國榷》卷32英宗天順二年八月條："乙丑，署光祿寺事右通政陳誠卒"。天順二年，即公元1458年。又宣德二年（1428）陳誠的同鄉好友曾啓爲陳誠故居逸老堂作《逸老堂記》，文中言是年陳誠"年已六十四矣"。據此推算陳誠生平當在1364年。

② （明）王鴻緒：《明史稿》列傳23。

③ （明）《陳竹山文集》内篇卷2。

④ （清）順治重修《吉安府志》卷19，列傳2。

三百多人由肅州（今甘肅省酒泉）出發，開始了長達十個月的西使跋涉。渡流沙、踏冰雪、越重山、涉險峽，風餐露宿，飲冰卧雪，終於閏九月十四（11 月 27 日）到達最後目的地——哈烈（Herat，一作 Heri，今阿富汗西北境赫拉特）。西使途中，使團還份別前往中亞、西亞的別失八里（天山南北地區）、俺都淮（Andkhui，或 Endekhud，即今阿富汗北境之安德胡伊）、八剌黑（又作把力黑，Bahlika，即今阿富汗北境之巴爾赫）、渴石（Kesh，即今蘇聯中亞撒馬爾罕以南之沙赫里夏勃兹）、迭里迷（Termid，又作 Tirmidh，今蘇聯中亞之特爾梅兹）、達失干（Tashkend，今蘇聯中亞之塔什干）、卜花兒（Bokhara，今蘇聯中亞之布哈拉）、撒馬爾罕（Samarkand，今蘇聯中亞之撒馬爾罕）、於闐（今我新疆於闐地區）、土爾番、火州、魯陳（今我新疆吐魯番地區）、哈密（今我新疆哈密地區）等地，宣布大明帝國的浩蕩皇恩。

永樂十三年，陳誠一行返回北京。不久，陳誠將其出使西域途中的見聞編撰成篇，名《使西域記》，第一次向中原介紹了當時西域穆斯林社會。同時期世界上的同類著作除去中亞著名史學家怯馬魯丁·阿伯特拉柴克（Kamālū—Din Abdur—Razzāq，1413 年—1483 年）所撰關於中亞帖木兒國王沙哈魯·不撒的著作《馬特拉—沙達因》（《Matla As Saadein》）一書外，幾乎再無其他著作問世。然而，該書又比《西域番國志》晚去三、四十年之久，可謂前無古人的鳳毛麟角之作。

《使西域記》書爲二卷：一爲《西域行程記》，一爲《西域番國志》。初皆庋於内廷，世宗嘉靖中，職方主事著名學者鄭曉奉敕撰《九邊圖考》，始得披覽。曉抄錄出宫方流入坊間。萬歷中，著名學者沈德符爲之跋，先後爲《學海類編》、《大明一統志》、《名山藏》、《明史》等巨帙或鈔錄、或摘引。然以上各書多所删削，難稱善本。民國中，北平圖書館由秀水朱氏《潜彩

堂》中覓得鄭曉抄本，謝國楨爲之再跋，影印輯入《國立北平圖書館善本叢書》第一集。筆者所據即此本。

《西域行程記》實際上是陳誠一行的西使途中記錄，采用日記體裁，逐日記錄每天的行止、氣候、道里山川，勾勒出西使路綫的輪廓。

《西域番國志》系陳誠親身經歷、實地考察而成的有關明代西域社會狀況的重要歷史文獻，其真實性、可靠性是其他史料所無法比擬的。尤其是其中大量的伊斯蘭教史料更屬難得。本文即發軔於此，僅將《西域番國志》中有關明初西域穆斯林社會的部份試作評介，以饗同仁。

二

《西域番國志》中，一半以上的内容記叙了帖木兒帝國的都城哈烈，其余部份份别記載了撒馬兒罕、俺都淮、八剌黑、迭里迷、沙鹿海牙、塞藍、渴石、養夷、别失八里、於闐、土爾番、崖兒城、鹽澤、火州、魯陳、哈密、達失干、卜花兒等十八個城邦、地面的一般情況。當時的西域諸地多屬帖木兒帝國統轄，其都城哈烈的一般情狀，應該説是具有代表性和典型意義的。

早在十四世紀中葉，由於禿黑魯·帖木兒汗王的率先皈依和大力推行，伊斯蘭教在西域空前發展，逐漸占據了統治地位。正如《西域番國志》所言：國中“有通回回本教經義者，衆皆敬之，名曰‘滿剌’。坐立列於衆人之右，雖國主亦皆尊之。“凡有祠祭，惟滿剌誦經而已”①。這説明伊斯蘭教已滲透到了西域社會的各個方面和廣大穆斯林的日常生活之中。

---

① 按，以下引文凡未注明出處者，皆同此出自明代陳誠所著《西域番國志》一書。

由於伊斯蘭教的規定，這里“酒禁最嚴，犯者以皮鞭決責，故不釀米酒，醞以葡萄，間有私買者。”“凡有操履之人，多不飲酒，以其早暮拜天恐褻瀆也”。

書中也提到了禁食豬肉和動物血液等問題。“人家畜養鷄犬鵝鴨，惟不養豬，亦不食豬肉，此最忌憚之，凡宰牲口非回回宰殺者不食”。“屠牛羊賣者不用腥血，設坎埋瘞。”甚至連蠟燭亦多“以牛羊脂油澆灌”。

伊斯蘭教還認爲婦女周身除五官外，皆爲羞體。故其地“婦女亦蒙以素帛，略露雙眸”。但亦并非盡然。如該書言：“婦女出外，皆乘馬騾，道路遇人談笑戲謔，略無愧色。且恣出淫亂之辭以通問男子，薄惡尤甚。”當地婦女和男子們在一塊無拘無束，談笑自若，毫無矯揉造作之態，這可能是剛伊斯蘭化不久的蒙古後裔尚未徹底脱胎換骨，依然保留着其祖先驃悍豪爽、不拘繁禮縟節遺風的緣故吧。對此，習於“溫良恭儉”型中原女性的陳誠只能嗤之以鼻了。

伊斯蘭教反對崇拜偶像，這里“不祀鬼神、不立廟社、不奉宗祖、不建家堂，惟以墳墓祭祀而已”。

陳誠對這里穆斯林的禮拜功課和清真寺甚多注意，其言：“每月數次望西禮拜，[1]名‘納馬思’。若人烟輻輳之處一所築大土屋，名‘默息兒’。凡禮拜之時，聚土屋下，列成班行，其中一人高叫數聲，衆人隨班跪拜。若在道途，亦隨處禮拜”。撒馬兒罕的一座大清真寺引起了陳誠的極大興趣，其言：“城東北隅有土屋一所，爲回回拜天之處。規制甚精壯，皆青石，雕鏤尤工。四面回廊寬敞，中堂設講經之所。經文皆羊皮包裹，文字書以泥金。”撒馬兒罕歷史悠久，古爲康國都城，八世紀中恒邏斯之役後，臣屬大食，逐漸伊斯蘭化，成爲中亞的政治、經濟、

① 按，伊斯蘭教規定，每日五拜，此處“每月”疑爲“每日”之刊誤，待考。

文化中心之一。帖木兒帝國時期更是多所經營。[illegible]巴托爾德（V. V. Barthold）《突厥斯坦史》（耿世民漢譯本爲《中亞簡史》）記載，上文所言之拜天土屋，顯然是公元 1399 年帖木兒修建的聞名中亞的比比哈尼姆大清真寺。

關於穆斯林的禮儀，書言："凡上下相呼，皆直比其名，雖稱國主亦然。……凡相見之際，略無禮儀，惟稍屈躬道'撒力馬力'一語而已；若久不相見，或初相識，或行大禮，則屈一足致有三跪；下之見上，則近前一相握手而已；平交則止握手，或相抱以爲禮。男女皆然。若致意於人，則云'撒藍'。凡聚會之間，君臣上下、男女長幼、皆環列而坐"。

值得注意的是以上史料中，作者能以漢字譜音比較準確地記錄下穆斯林日常生活中的幾個術語——"納馬思"是波斯文 Namāz 的音譯，即禮拜。在漢文史藉中一般寫爲"乃瑪孜"，并至今爲我國廣大穆斯林習用；"默息兒"是阿拉伯文 Masjid 的音譯，即禮拜寺。現一般譯作"麥斯吉德"；"撒力馬力"、"撒藍"均爲阿拉伯文 Salām 的音譯，原意爲"和平"、"安寧"，後漸演變爲穆斯林相互祝福和問候的習語。在漢文史藉中一般寫作"色蘭"或"色倆目"、或"撒拉姆"等。陳誠所以誤將"撒藍"和"撒力馬力"當作兩個不同的詞語，是因其不諳穆斯林宗教語言的特殊習慣所致。我們也必須看到，陳誠在西使話動中對伊斯蘭教和穆斯林尤爲注意，肯定作過專門的調查研究。

書中尚言："國中體例：有別色人願爲回回者，云以萬錢給之，仍賜衣服鞍馬"。按，"國中體例"顯然是帖木兒帝國的律令。用法律的形式來鼓勵异教徒皈依伊斯蘭教，其大力推行伊斯蘭教可謂竭盡心力。同時也反映出，在這塊生活着衆多民族的廣袤土地上，依然生活着一些尚未皈依伊斯蘭教的人們。

陳誠尚言："每歲十月并春二月爲把齋月，白晝皆不飲食，至日暮方始。周月之後，飲食如初。開齋之際，乃以射胡蘆爲

樂。射胡蘆之制，植一長竿高數丈，竿末懸一胡蘆，中藏白鴿一只，善騎射者躍馬射之，以破胡蘆白鴿飛去者爲得采。”如陳誠所言無誤的話，那麼，明代西域穆斯林一年兩次把齋與現代穆斯林每年一齋二者之間，又有什麼淵源和演化關系呢？這應該作爲我們研究伊斯蘭教教儀中的一個問題而引起注意。至於開齋射葫蘆之制，卻鮮爲我國穆斯林所聞知，也可能是伊斯蘭化的蒙古人尚武事、嫻騎射的遺風吧。

《西域番國志》中有關伊斯蘭教蘇非派的記述彌足珍貴。其首先介紹了蘇非派的游方修士：“有等弃家業，去生理，蓬頭跣足，衣弊衣，披羊皮，手持怪杖，身挂骨節，多爲异狀，不避寒暑，行乞於途。遇人則口語喃喃，似可憐憫，若甚難立身，或聚處人家墳墓，或居岩穴，名爲修行，名曰‘迭里迷失’”。按，“迭里迷失”在漢文史藉中又寫作“迭里威士”或“德爾維系”，是波斯文 Dervish 的音譯，原意爲“沿門乞討”。西方學者常譯作“苦修僧”或“巡游托鉢僧”。是伊斯蘭教蘇非派教團的高級修士，即已按蘇非派學説完成修煉功課的修道士，平素身着“赫克”（khirka，托鉢僧的特殊服裝），拄拐杖，執鉢器，出外行乞，以討要和靠人施舍爲生。并常在市集公共場所聚衆宣講蘇非派哲學，吸收信徒。對其活動，陳誠亦有以下記載：“有好事之人，於城市稠人中揮大鉞斧，手舞足蹈，高出大言，驚世駭俗，莫詳其故，概弊人爲善之意”。上文中所説的迭里迷失實際上是蘇非派中不同的兩種修士：“蓬頭跣足，衣弊衣、披羊皮”行乞於途的是游方修士；“聚處人家墳墓，或居岩穴”者，是絶累弃欲，拋離財産，靜思冥想，專門從事道乘功修的高級修士。“衣弊衣、披羊皮”，這説明十五世紀初的蘇非派教士并非數典忘祖之輩，仍然保持着七、八百年前初創時期身着粗織羊毛衣——蘇非（阿拉伯文 Sūfi 的音譯，我國漢文史藉中常寫作“鎖服”或“梭幅”）的質樸傳統。

書中還有這樣一段記載："喪葬俱不用棺木，惟以有囊裹尸置於郭內。富家巨室多於墳上高築土室，恣於華靡。貧民下户墳墓止於居室傍，絶無所禁忌"。墓上高築土室，恣於華靡，是否與伊斯蘭教蘇非派所提倡崇拜的"拱北"、"麻札"有關呢？這尚待我們作進一步的探討。按，"拱北"是阿拉伯文 Kubba 的音譯，原意爲"圓屋頂建築"。現仍在陝甘寧青等地區蘇非派穆斯林中廣泛使用，專指門宦教主墓地或教主的修道處所，爲門宦的活動中心。"麻札"是阿拉伯文 Mazār 的音譯，意爲"聖地"或"聖徒墓"。現仍在新疆地區蘇非派穆斯林中廣泛使用，主要是指伊斯蘭教顯貴的陵墓。

蘇非派傳入中亞是在八、九世紀以後。而傳入我國新疆地區則是在十三世紀以後，由中亞著名依禪派領袖額西丁首先進入庫車地區傳播的。不久依禪派在庫車地區蔚爲大觀。後來額西丁竟被推上庫車國王的寶座，自稱"聖裔"。額西丁在世時，還在焉耆、庫爾勒、吐魯番等地區廣收信徒，這就使伊斯蘭教神秘派除在庫爾勒、焉耆等地得以傳播外，且已浸淫至吐魯番盆地。這里贅述蘇非派在新疆地區的傳播情況，意在提示同仁研究我國伊斯蘭教蘇非派時能將新疆和甘、寧、青等地兩相徑庭的蘇非派材料聯系起來看，以冀能對似已成定論的"蘇非派傳入我國甘寧青地區是在清初以後"這一傳統觀點作進一步的推敲和探討。

綜上所臚史料，可以説，十五世紀初的西域，伊斯蘭教神秘主義的蘇非派不但已爲正統的遜尼派允納，且大有風靡中亞、西亞之勢。這對於我們研究今天新疆地區的伊斯蘭教依禪派及甘寧青地區的門宦制度不無裨益。從迄今所發見的史料來看，《西域番國志》中有關蘇非派的史料可能是明代最早的有關漢文記載。

陳誠還爲我們提供了西域穆斯林生活習俗方面的珍貴史

料。文言："國主衣窄袖衣及貫頭衫，戴小罩剌帽，以白布纏頭，髡發後髻，服色尚白，與國人同。"這里所説的"罩剌帽"類似今天維吾爾族所戴的小花帽。至今爲廣大維吾爾族群衆所喜愛。所謂"貫頭衫"也是流行在維吾爾等民族男子中的一種傳統服裝。"以白布纏頭，髡發後髻"顯然與清初始稱新疆穆斯林爲"纏頭"或"纏回"有淵源關系。

當地的穆斯林飲食"不設匕筯，肉飯以手取食，羹湯則多以小木匙吸飲，多嗜甜酸油膩之味，雖飯内亦和以脂油"。這顯然是説迄今仍爲新疆各族穆斯林日常嗜食的"抓飯"。對此，陳誠在其西行詩中描繪得極爲生動，詩言：

飯炊言子邑相兼，不用匙翻手自拈。
漢使豈徒營口腹，肯教點染玉纖纖。①

西域穆斯林之"屋舍皆壘以磚石，豪家巨室與國主同。甚者加以紈綺撒哈剌之屬，遮護牆壁以示驕奢。其下户細民或住平頭土房，或用氈帳屋，皆不用瓦房，以其雨少，故不致傾頹也"。這里的貧民所居之平頭土房與今新疆維吾爾族的傳統住宅式樣酷肖，尤堪注意。

陳誠還介紹了穆斯林的沐浴情況。"城市鄉鎮、廣置混堂②，男女各爲一所。制度與中國不异。一堂之中拱虚室十數間，以便多人。澡浴者初脱衣之際各與浴布一條遮身，然後入室。不用盤桶，人各持一水盂，自於冷熱池中從便汲溫涼淨水以澡雪洗淋其身，余水流出，并無塵積"。這里的"水盂"顯然是指穆斯林大淨時所用之湯瓶。"一堂之中拱虚室十數間"，這一切與

① （明）陳誠：《至撒馬兒罕國主元魯百果園》，載吴震宸輯《歷代西域詩鈔》。
② 按，此處"混堂"疑爲"浴堂"之筆誤或刊誤。

今日我國廣大穆斯林清真寺中的沐浴習俗何其相似!

陳誠也注意到了與夏曆截然不同的伊斯蘭教曆。其言該地:"正朔不頒,花甲不論,擇日用事,自有定規。每七日一轉,周而復始。七日之中,第一日爲阿啼納,二日爲閃伯,三日爲亦閃伯,四日爲都閃都,五日爲且閃伯,六日爲閃伯,七日爲攀閃伯。凡拜天聚會以阿啼納日爲上吉。余日有事,各有所宜"。

陳誠筆下的當地穆斯林婚俗是我們研究伊斯蘭教婚姻制度中一個值得注意的問題。據書言:"婚姻多以姊妹爲妻妾,爲一門骨肉至戚。雖同祖兄弟姊妹亦皆得爲婚姻。至於弟妻兄妻,兄娶弟婦,亦其常事耳"。一人娶姊妹爲妻室,這顯然是與伊斯蘭教允許多妻的教規有關。而允許同祖兄弟姊妹婚媾,則可能是原始的亞血緣内婚制的殘存。弟妻兄妻,兄娶弟妹顯然是古代生活在這一地區的游牧民族和中世紀蒙古人"收繼婚制"的遺俗,從中或可窺見西域蒙古民族伊斯蘭化的踪迹。

據蘇聯巴托爾德在其《突厥斯坦史》中記載,十四、五世紀的帖木兒帝國伊斯蘭文化發達,撒馬兒罕有一所著名的伊斯蘭經文大學。《西域番國志》告訴我們,哈烈城中也有這樣的學校:"都城中有大土屋一所,名'默得兒塞',四面房廊寬廣,天井中設一銅器,制如大鍋,周圍數丈,上刻文字如鼎狀。前後左右,房室猶偉麗,多貯游學生徒,及通諸色經義者,若中國之大學然"。對於這所學校,連世界聞名的中亞學一代宗師巴托爾德也未必知曉,這再一次説明《西域番國志》的重要史料價值。但有一點需要指出的是,十九世紀末,著名的瑞典中亞學家斯文赫定在撒馬兒罕考察時,也記述了一所名叫"默得兒塞"的高等伊斯蘭教學府。其言:"里吉斯坦(Rigistan)大市場是世界上最美麗的地方。有三間在帖木爾之後建立的教會高等學校(校名是:Mirga ullug Beg ,Tillah Kereh 和 Medresse

=i=Schrdar）給他增加不少的光彩”。[1] 按，“默得兒塞”系Medresse的譯音。兩個“默得兒塞”，孰僞孰真，存疑待考。

《西域番國志》中還詳盡記述了哈烈、撒馬兒罕等地的穆斯林社會經濟情況，對於全面研究十五世紀西域穆斯林的社會結構尤爲重要。如記哈烈城中“鋪店各份行頭，若弓矢鞍轡之類，衣服各爲一行，不見參雜，少見紛爭，如賣馬駝牲畜，亦各聚一所。城市人家少見炊爨，飲食買於店鋪，故市肆夜不閉門，終夕燒燈燃燭。交易通用銀錢，大者重一錢六份，名曰‘等哥’；次者每錢重八份，名曰‘抵納’；又其次者每錢重四份，名‘假即眉’。此三等錢從人自造，造完於國主處輸稅用印爲記，交易通用，無印記者不使。‘假即眉’之下止造銅錢，名曰‘蒲立’，或六或九當一‘假即眉’。錢惟於其地使用，不得通行。斗斛不置，止用權衡之制，兩端設盤，份中爲準，置大小鐵石份斤兩輕重於一盤中以爲度，雖五谷亦以盤稱。其斤兩之則，各處不同，無一定之制。稅錢什份取二，交易則買者償稅，國用全資此錢。”農村集市亦極盛行。“鄉村多立墟市，凡交易處名巴咱兒。每七日一集，以有易無，至暮俱散”。

位於哈烈城東北的撒馬兒罕城“依平原而建立，東西廣十余里，南北遥五六里，六面開門……城内人烟俱多，街巷縱横，店肆稠密，西南番客多聚於此。貨物雖衆，皆非其本地所産，多有諸番至者。交易亦用銀錢，皆本國自造”。

綜上史料，説明十五世紀的“絲綢之路”仍然十份繁榮，由於絲路過境貿易的刺激，帖木兒帝國的商業經濟已具有相當的水平。哈烈、撒馬兒罕等城市仍然保持着自古代以來長期形成的中亞地區貿易中心和貨物集散中心的地位。

此外，《西域番國志》對於天山南北的别失八里、吐魯番、

---

[1] (瑞典)斯文赫定：《亞洲腹地旅行記》12《布哈爾與撒馬兒罕》。

哈密等地區的穆斯林社會亦多有記述。因已另文論述，恕不贅贓。

和 斐

一九八五年十月於北京香山

漫議雲南省地方回族史之編纂

1983年，回族史座談會在銀川召開，我曾經提出《關於編修回族史的幾點建議》。後來，《寧夏社會科學》季刊編輯部準備發表它，我便對這些建議略加增删，冠以《實事求是，反映原貌》的總標題，刊登在該刊1984年第一期上。兩年後，第二次全國回族史討論會在昆明舉行，對這次會議地點的選擇，大家都感到由衷喜悅，適得其所。這當然不僅僅是由於昆明四季如春，景色宜人，最主要的因素還在於雲南省跟回回民族的聯系，十份密切而又特點突出。無論是追溯歷史還是研究現狀，對編寫雲南地區的回族史，都應該高度重視。

如果説，整個中國回族史的編寫必須奠基於對地方回族史的充份研究，那麼，雲南回族史肯定是必不可少的重要組成部份，必須列爲重點編修課題之一。因此，我準備就地方史尤其是雲南史的編撰問題，提出一些零碎、膚淺的井蛙之見，旨在希望加强地方回族史的研究，以此作爲銀川座談會所提出的《幾點建議》之補充。

一、從人口份布的比例談起

據1982年7月1日我國人口普查，雲南省的回族人口，按多寡次序排列，在全國回族人口中居第六位。現將回族人口多

於它的五個省（區）一并排列如下，以見一斑：

寧夏　1，235，207 人（占全區人口 31．71％）
甘肅　950，974 人（占全省人口 4．86％）
河南　727，146 人（占全省人口 0．98％）
新疆　570，788 人（占全區人口 4．36％）
青海　533，750 人（占全省人口 13．7％）
雲南　438，883 人（占全省人口 1．35％）

其中寧夏、甘肅、新疆、青海，本來就屬西北部回族主要聚居地區，回族人口一直領先，或比重較大，衆所周知，毋庸饒舌。河南省回族人口雖然居於全國第三位，比雲南省多 28．8 萬余人，但就總人口而論，河南省是人口衆多的大省，僅次於人口接近一億的四川，回族人口在河南全省總人口 74，422，739 人中，比例約占 0．98％。而雲南省的總人口在全國排列爲第十五位，共有 32，553，817 人，比河南省少 41，868，922 人，但回族人口卻占全省總人口的 1．35％，比例高於河南，而且高於西北地區的陝西省。

光從比例講，雲南省回族人口除前述西北四個省（區）外，只略小於北京、天津兩市。北京市回族爲 184，693 人，占全市總人口 2％；天津市回族爲 142，847 人，占全市總人口 1．84％。這兩個直轄市的回族人口份別占全國第十一位和第十三位。

總之，雲南省的回族，論人數，居第六；算比例，數第七；而就份布情況看，遍及三迤，幾乎每個州、縣都有。據說個別没有土著（指世代久居户）回民的縣，解放後也有因工作調動的職工、干部攜帶眷屬落户定居的。

雲南省的回回民族在歷史上的情況，不僅在元、明、清的官修史書和野史稗乘中有所記載，而且在許多縣志、地方志中也時有反映，再加上民間保存的家乘、宗譜以及墓志碑刻之類，還有父老鄉親的有關傳説，資料相當豐富。——這些豐富的資

料，爲匯集、編纂雲南地方回族史提供了莫大的便利條件。

二、杰出人物和重大事件要側重寫

一般說來，回族史中的許多歷史事件或歷史人物，對本民族說來可能很重要，很有整理、研究的價值，但如果擺到整部中華民族歷史中去論述，似乎就無關緊要，可以幾筆帶過，泛泛概括，甚至不值一提，否則，也許就會顯得小題大作，比重失調。但在雲南回族史中，有些事件或人物，卻不可等閑視之，必須享有它應占的地位或篇幅。以元、明、清三代而論，不妨各舉一例以證之。

在元代，色目人中的主要成員之一回回人開始形成一個新民族之初，不僅在言南，而且也在全國有重大影響的歷史人物賽典赤·瞻思丁（1211—1279），就是不可低估的回回人。

這位來自不花拉（布哈拉，當時隸屬波斯的文化重鎮，伊斯蘭教的重要發祥地之一）的回回政治家，曾經爲元皇朝屢建功勛，從擔任大都和中央機關（六部）的行政官吏，到出任行省的封疆大員，表現了杰出的政治才能，深得元世祖忽必烈的信任。值得注意的是，在賽典赤·瞻思丁的政治生涯中，擔任雲南行省平章政事的歲月，正是他的才能抱負、他豐富的政治經驗得以充份發揮的階段，盡管他在任的時間僅有五個年頭，但他在雲南的貢獻是空前的、罕有的，可惜時間不久，他就以身殉職，病逝於任內。

在雲南設置郡縣，完成建省大業，可以說是從賽典赤開始的。爲了把雲南逐步治理得跟內地行省一樣，他到任以後，便致力於郡縣的普遍建立，把軍事統治時期的萬户府、千户所、百户所改爲路、府、州、縣，各設相應稱呼的行政長官。爲開發邊疆，他除了重視規劃已趨荒廢的舊置郡縣外，還特別注意在

地曠人稀、經濟落後的“烟瘴”地帶設新郡縣。他所創設的郡縣，終元之世無所改變，歷經明、清兩代，仍大部保留。到他死後六百七十年，即新中國誕生的1949年，在雲南全省的一〇八個縣中，還有五十七個是他生前所置的縣，或據他所設的路、府、州命名而改稱的縣。可見他爲雲南的區劃布局，曾作過嘔心瀝血、妥善合理的設計。

在重視民族團結、處理民族矛盾方面，賽典赤高瞻遠矚，不訴諸於武力鎮壓，不輕易用兵殺人，收效極好。試看他在1275年對昆明南部蘿槃甸土司率衆叛亂事件的態度，就很有説服力。他親率兵馬到達蘿槃甸以後，圍而不攻，只派人耐心談判。但土司對和議陽奉陰違，拒城固守，諸將紛紛請戰，賽典赤堅決制止。當個別性急冒失的將官擅自攻城之際，他怒不可遏，急令鳴金收兵，重申自己是奉命來雲南安撫的，不是爲殺戮而來，當場下令按軍法嚴懲肇事的軍官。這消息一傳開，蘿槃甸的土司、百姓、兵丁，便心悦誠服地歸降。遠近的其他民族，也深受感召，接二連三地“翕然款附”。次年，光是文山地區，就有八十州共四十多萬户少數民族相繼依附。顯然，賽典赤的這些政策措施，對邊疆地區的安定團結起了促進作用。

至於他在社會經濟的發展建設方面，諸如省徭役、薄稅斂、招散亡，恤鰥寡、置路食、興市井等方面的措施，備受歡迎；在興屯田、修水利、治驛道三方面的成績，尤爲卓著。

例如他把内地先進的農耕技術和蠶桑經驗在雲南廣爲傳播，大力提倡軍民屯田。據史料所列整個元代雲南十二個屯田區的累計數字，軍民屯户共28，149户，屯田394，828畝。其中光是賽典赤當政的短短數年，就有屯户16，277户，占57%；有屯田198，632畝[1]，占50%。

---

① 畝，在雲南史料中的量詞叫“雙”，一雙相當於四畝，所引數字系折合數。

在修水利方面，他曾徵集兩千多人，用三年時間，疏通滇池上游年久淤塞的海口，增修松花壩等灌溉系統，控制水源，調節水位，使灌田面積擴爲萬頃。他還倡導修治雲南省境内的盤龍江、金汁河、銀汁河、海源河、寶象河和馬料河等六河及六河諸閘，設堰築壩，開溝挖渠，因地制宜，因勢利導，搞了不少創造性的設施，除弊興利，促進了農業生産的發展，使千家萬户農民廣受其益。

鑒於雲南水陸驛傳很不健全，即便是皇帝的詔書從都城下達，往往亦須輾轉數月、半年甚至跨年方能到達，他便抓緊修驛道、築館驛，在荒野則相地置鎮，便利商旅，保障安全。他奉命開辟的烏蒙（今昭通）道，發展了雲南跟鄰省四川和貴州的交通，溝通了邊疆和内地的聯系。

此外，在文化教育方面，賽典赤的豐功偉績也是不可磨滅的。他任内正式建立的第一所廟學，是雲南教育史上首屈一指的創舉。他建造學舍，調撥贍學田作爲經費，勸各族子弟入學，選聘學識淵博的蜀中名士任教，傳播文化知識，使開化較晚的雲南面目爲之一新。他死後十八年，他的第三子忽辛不僅在省城奪回被人侵占的贍學田，使學校恢復舊觀，而且在諸郡邑遍立廟學，大興文風。這對於提高雲南各民族的文化水平，奠定了良好的基礎。[1]

對於雲南的回回民族和伊斯蘭教來説，賽典赤還是早期的奠基者、傳播人。在他之前，雖然也有幾個回回人到過這里，但多屬旅次暫憩，并非定居扎根。直到忽必烈攻占大理時，特别是賽典赤赴任前後，才有大批穆斯林陸續入滇。幾乎凡有屯田的地方，都有穆斯林屯户的足迹；行省的各級官職，色目人主要是回回人往往占有半數；從事商業活動的穆斯林，經常往返

① 參見《元史》卷125和《新元史》卷155《賽典赤贍思丁傳》。

於交通沿綫的重要城鎮。這些來自西域各地、包括多種民族成份的、信仰伊斯蘭教的色目人，在言南安家立業，逐漸形成一個民族共同體：回族。迄今雲南回族中的若干大姓，如賽、沙、納、合、撒、速、閃、馬、丁、忽等姓，大多是賽典赤·瞻思丁及其長子納速剌丁等的後裔。伊斯蘭教之能在雲南傳播，也跟賽氏父子及其所率入滇的回回人密切相關。

因此，在回溯雲南回族史、探討雲南回回在歷史上的貢獻時，賽典赤是一開始便會接觸到的重要人物，而這個人物的重要性，更在於如果把他放到整個中華各民族歷史中，也占有光輝的一頁。

在明代，有杰出成就的回回歷史人物中，首推七下西洋的偉大航海家鄭和（1371—1433，亦有人認爲卒於1435）。這位從二十四歲起便奉命遠航亞非各國，以畢生精力投入航海事業的英雄人物，在前後二十八年間，七次率領龐大艦隊，每次多達27，000人以至30，000人之衆，經歷訪問了近四十個國家或地區。無論是規模之宏偉，人員之衆多，裝備之嚴密，技術之先進，航程之遼遠，和年代之持久，都是無與倫比的。在發展海外貿易、加强文化交流、促進睦鄰友誼方面的成就和巨大影響，更是不容低估。

世界航海史上赫赫有名的一些重要代表人物，如葡萄牙人迪亞士、達·伽馬，奉西班牙統治者之命遠航的葡萄牙人麥哲倫和哥倫布等等，不僅航海時間要比鄭和晚幾十年以至一個世紀，而且在航船規模、配備、人員方面更是望塵莫及，不能相提並論。可以說，鄭和是在國際航海競賽史上名列前茅、遙遙領先、獨奪冠軍的第一人，是個舉世震驚的國際風雲歷史人物。關於他的生平和業績，盡人皆知，不必贅述。但在涉及雲南地方回族史時，必須强調的是：鄭和是言南的回回人。

這位原名馬三保、永樂初被明成祖朱棣賜姓鄭的航海家，出

生於雲南省昆陽縣（今并入晉寧縣）。祖父和父親，都是曾到天方麥加朝過伊斯蘭教聖地的“哈只”，其父馬哈只的墓碑，迄今猶存。碑文還是鄭和懇請永樂初年的禮部尚書兼左春坊大學士李士剛撰寫的。鄭和還在第三次遠航歸國後，於永樂九年十一月二十二日（公元 1411 年 12 月 7 日）奉命還鄉祭掃追薦，在家鄉度過了四十天左右才離去。這期間，適逢伊斯蘭教希吉來曆 811 年的齋月，又是他父親逝世三十周年的前夕。鄭和選擇這樣一個時機返回故里游墳掃墓，跟鄉親們一塊共同度過節日氣氛濃鬱的齋期，并把還鄉和逗留的日期刻記在馬哈只墓碑陰右上角。不難看出這位出身於哈只世家的後裔，對於自己的民族、自己的祖先和對於穆斯林禮儀的情感，真摯而深厚。

鄭和在世界航海史上占有席位，是中華民族的驕傲，是中國回族的驕傲，雲南回族也可引以自豪。

在清代，造成聲勢和頗有影響的歷史事件是咸豐、同治年間的回民起義，其首領是廩生出身的雲南永昌（今保山）金鷄村回民杜文秀（1823—1872）。起義是由於回民被殘殺、權益受侵犯而引起的。先是道光二十五年（1845）永昌地主殘殺回民，杜文秀曾赴京控訴。咸豐六年（1856）臨安惡霸又侵占回民礦權，焚燒劫掠回民村寨，雲南巡撫又密令各地“聚團殺回”。這一系列事件發生的社會背景在於清廷的民族壓迫政策，和對回族人民的極端仇視，當然會激起廣大回民群衆的反抗。杜文秀高舉義旗，在蒙化（今巍山）發動以回族人民爲主、聯合漢、彝、白、傣、納西、景頗、傈僳等各族人民的武裝起義，攻克大理，建立政權，稱“總統兵馬大元帥”，改用干支紀年，并宣布響應太平天國號召，施行輕賦稅、重生産等政策。大理政權勢盛時占領了雲南五十三個縣，曾幾度進攻昆明，革命勢力遍及全省，影響遠達貴州、四川以至陝西。大理政權共經歷了十八年之久。同治十一年（1872），清軍進逼并攻破大理，杜文秀才被迫自殺，

但他的大司空李國綸，仍在騰越一帶堅持武裝斗爭，兩年後才被鎮壓下去。

這場革命風暴，是從十八世紀八十年代乾隆後期以來，在西北和西南地區連續不斷發生的多次反清回民起義中的一次，它也跟許多次類似的回民起義一樣，犧牲是慘重的、壯烈的，但也是戰果輝煌的。它表現了回族人民的英勇、頑强、團結、不屈不撓的斗爭精神，并深刻揭露了封建皇朝統治者對回回群衆的血腥統治與殘酷鎮壓。特別是它曾提出這樣的斗爭目標："連回漢爲一體，竪立義旗，驅逐韃虜，恢復中華，剪除貪污，出民水火"，意識到聯合各被壓迫民族共同奮斗的重要，主張對各民族"均宜一視同仁，不準互相凌虐；違者，不拘官兵，從重治罪"。試看杜文秀所題楹聯之一，亦可見其抱負和胸襟：

為國家抱緊漢回彝苗各支兄弟共同雪恨
安天下磨快刀斧矛鐮幾宗武器一起冲鋒

突破了唯我獨尊或單槍匹馬孤軍作戰的狹隘觀念，把斗爭矛頭集中指向反動的封建皇朝統治者，使回民起義的內容和性質提高到新的水平。

因此，在總結這次回民起義的歷史經驗和教訓方面，在具體、全面地份析、評價杜文秀這個回族歷史人物方面，無論是編寫全國回族史或地方回族史，都有認真研究探討的必要。

三、采擷并珍視有關本省的回回史料

除了以上所舉的元、明、清三代有關雲南的重點人物或事件以外，爲把整個中國回族史編撰得更豐富、更全面，地方回族史有必要盡可能提供有關的綫索，使通史和地方史保持呼應，彼此配合，相輔相成。

仍以雲南爲例，姑且從史家認爲回族已完全形成并蓬勃發

展的明朝而論，也有許多全國性的人物或事件，跟地方史料縱横交錯。比如元末追隨朱元璋起義的一些被認爲是回回人的著名將領，如常遇春、沐英、馮勝兄弟、藍玉、丁德興和胡大海等，有好幾位都跟雲南有聯系。其中除去在明皇朝開國以前"卒於軍"、追封濟國公的丁德興，和被叛將殺害、追封越國公的胡大海以外，其余諸人都跟滇言有較深的因緣。

被追封爲開平王的常遇春（1330—1369）以"暴疾"卒於旗開得勝的徵途中，雖然没到過雲南，但他的孫子常繼祖（次子常升的兒子）剛七歲時就"遷雲南之臨安衛"，這是永樂元年（1403）的事，直到弘治五年（1492），常繼祖的孫子常復，才被調離雲南，授南京錦衣衛指揮使。祖孫三代人在雲南達九十年之久①。

常遇春的小兒子永昌侯藍玉（？—1393），在朱元璋下令進軍雲南之際，被任命爲徵南副將軍，與傅友德、沐英一起統率明軍入滇，攻普定，占普安，平曲靖，生擒元平章達里麻，迫使元梁王把匝剌瓦爾密"焚其龍衣，驅妻子俱赴滇池死②"。接着，進取臨安諸路，皆下之。中慶、武定、澄江三路，嵩盟、晉寧、昆陽、安寧、新興、路南、建永七州，昆明、富民、宜良、南甸、河陽、陽京六縣，亦望風附降。又乘勝進兵大理，"份兵取鶴慶，略麗江，破石門關，下金齒。於是車里、摩挲、和泥、平緬等處相率降，雲南悉平③"。藍玉還更定雲南所屬府五十二、州六十三、縣五十四。大局已定，才奉命班師回朝。在雲南大片土地上，都有藍玉的足迹。《明史》中也可以查到"雲南悉平，玉功最多"的記載。④ 幾年以後，藍玉被封涼國公，但在朱元璋

① 《明史》卷125《常遇春傳》。
② 谷應泰：《明史紀事本末》卷12《太祖平滇》。
③ 同上。
④ 《明史》卷132《藍玉傳》。

晚年大興“胡藍之獄”時，藍玉以謀逆罪而被“磔於市，夷三族”，無後嗣可查。

戰功輝煌的宋國公馮勝，曾促使元太尉納哈出所部二十余萬人降，後來“奉詔調東昌番兵徵曲靖，番兵中道叛，勝鎮永寧撫安之”，可見或多或少也跟雲南有些瓜葛。後來馮勝以藍玉案被召還京，兩年後又被賜死，但他的哥哥馮國用(1333—1358，追封郢國公）之子馮誠，“積戰功雲南，累官至右軍左都督①”。可見馮氏兄弟及其後代都跟雲南有不解之緣。

當然，因緣最深的莫過於沐英（1345—1392）。從他作爲西平侯徵南右副將軍，跟傅友德、藍玉率軍平滇之始，就留鎮雲南，死後追封爲黔寧王。他的長子沐春襲封，鎮雲南，洪武末年卒。第三子沐晟於永樂六年進封黔國公，世鎮雲南。《明史·沐英傳·贊》說沐英是個“威鎮遐荒，剖符奕世，勛名與明相始終”的人物。其世襲子孫在明史中都有名可查，有案可考。一直可以查到他的第十二世孫沐天波，於崇禎元年十二月襲位，七年八月加太子太保。“明亡後，從永明王入緬，死於難②”。這一家人在整個明代，始終跟雲南打交道。如果從洪武十年（1377）封侯算起，至明崇禎被推翻自縊（1644），在雲南立足得勢也長達二百六十七年。何況入清以後大部份後裔仍份布在雲南各地。沐家是官僚大地主，其莊田遍及全省甚至跨越鄰省，史料較多。

明代中、後期，跟雲南有關的回族人肯定不少。只是史料中的回族人物，多不注明其所屬民族成份，不易辨識。特別是通用漢語的回族人這時幾乎已全部仿照漢族命名方式，除出生時有個阿拉伯語的經名外，日常生活中以漢文姓名字號通行，不

① 《明史》卷129《馮勝傳》

② 《明史》卷105《功臣世表一》。

像元代回回人那樣便於據名推斷。但在已確知其爲回族的歷史人物中，跟雲南有聯系者，亦大有人在。

例如嘉靖年間進士孫繼魯，字道甫，就是雲南右衛人。這是個剛直不阿、寧折不彎的人。他曾任淮安知府，敢於頂撞織造中官，被誣逮至京，大學士夏言救免，他也不肯稱謝。後以右副都御史巡撫山西，還是一副倔强脾氣，所至之處以清節聞。後來都御史翁萬達議撤山西内邊兵，并力守大同外邊，孫繼魯竭力反對，以至忤旨逮下詔獄，并賜死。到隆慶年間才被穆宗朱載垕追謚"清愍"[①]，從他的一首詩中可略窺其志向與爲人，詩曰：

憂國憂民意自深，諫章一上泪沾襟。
男兒至死心無愧，留取芳名照古今。

象這樣一個回回性格很鮮明的人，他的主要活動雖不在雲南，但仍屬雲南回族地方史研究的範疇。

又如反理學反封建禮教的著名思想家、文學家李贄（1527—1602），字卓吾，别號溫陵居士，是福建泉州的回族人。他在萬歷五年至八年（1577—1580）間曾在金沙江南岸的姚安府任知府，把女兒、女婿留在湖北黄安，自己只身赴任。他赴任後便巡行各村寨，感到這里雖然氣候溫和，景色不錯，但人民生活困苦，租税負擔沉重，曾寫了一副對聯，曰：

從故鄉而來　　兩地瘡痍同滿目
當兵事之後　　萬家疾苦總關心

反映了他對動亂時世的憤懣和對國計民生的關注。李贄的官運一向不佳，在姚安府，處境也不妙，經常跟當時的巡撫王凝爭執。王凝是個心狠手辣的官僚，對百姓動輒嚴刑拷打，對下屬無理刁難苛虐。

---

① 《明史》卷 204《孫繼魯傳》

但李贄以“做官無別物，只此一庭明月，兩袖清風”自慰自勉，在困難處境中，仍盡力而爲。他大膽廢除了前任知府不少荒唐殘酷的措施，重新制定了若干簡易可行的法令。對山區少數民族，更爲寬容。他還在連廠鎮的山澗上修建石橋，使人們在洪水橫溢的暴雨季節不必再繞遠道而行。類似的利民措施，很受百姓歡迎。但官場生活使李贄感到厭倦，任職三年期滿，他便向都察院派遣到達楚雄縣考察的侍御史劉維遞上辭呈，堅決辭官北上。臨行時官紳名流贈詩咏別，居民簇擁道旁，車馬難於行進①。

李贄在姚安府的這段經歷，似乎也可以給言南回族史增添一些色澤光彩。

四、文化教育概況舉要

也許是由於賽典赤·瞻思丁在雲南始建廟學、重視文化教育的緣故，雲南的回回人自然也可以較早地受惠獲益，盡管廟學的興建是普遍服務於各族首先是漢族群衆。因此，就文化水平而論，包括學術成就、社會影響在內，從回族歷史的角度看，雲南省的回回，似乎占有一定程度的優勢。明、清以來，人才輩出。而在某些回族聚居較集中、人口衆多的省份，或因終日爲生產、生活而全力以赴地奔波，或因只注重經堂教育而對學習漢文化持保留態度，相對說來，文化方面的進展較緩慢。

要列舉明、清以來雲南所有的回回文人、學者及其簡歷是有困難的，因爲筆者見聞有限，平素也没有積累并排列出一份名單，《明清進士錄》中雖有按年代順序整理編排的名册，但很

① 摘引禹克坤《李贄》（回族歷史人物叢書），參見《李贄研究參考資料》第二輯，清光緒年間修撰《姚州志》卷5《循吏》。

難判斷并抽錄出其中的回族成員，我所掌握的零碎資料當然遠遠不夠全面，因此，在倉促趕寫本文時所信手拈來的下述例子，很可能挂一漏萬，舉輕忘重，顧此失彼，但絶非故意顛倒主次，厚此薄彼，有待於將來陸續補充。

明清兩代有集子或存目可考的雲南回回文人，在明代有馬繼龍、閃繼迪父子、馬上捷和馬明陽等。

馬繼龍，字言卿，號悔樵，保山人，嘉靖丙午（1546）舉人，官至南京兵部車駕司員外郎，著有《梅樵集》，已失傳。《明滇南詩略》中保存了他的遺詩68首，包括五古、七古、五律、七律，前人對它有“風流跌宕、一往情深”的好評。

閃繼迪，字允修，保山人。萬歷乙酉（1585）舉人，官吏部司務。有詩集《雨岑園秋興》和《吳越游草》，均未傳。《明滇南詩略》收詩三首，其《續刻》中又收38首，多屬懷古傷今之作。他的兒子閃仲侗，字知願。天啓丁卯（1627）舉人，崇禎丙子（1636）解元。曾貸千金侍父游吳越名勝，著有《鶴和篇》三卷，《四庫全書總目·別集類存目》介紹此集系“江蘇周厚堉家藏本”，一卷爲雜文，一卷爲詩，一卷爲制義；并認爲天啓乙丑（1625）進士名閃仲儼者，官至少詹事，是他的兄弟。但他的集子，未見傳世。

馬上捷，字言客，號閬仙，尋甸人。文雅蘊籍而善詩，著有《拾芥軒集》。據《徐霞客滇游日記》載，徐游昆明時，曾見到這本詩集，可惜已失傳。

跟馬上捷同時的馬明陽，字异野，新興人。崇禎年間任順寧府教授，有《馬异野文集》，亦未傳。

在清代，雲南文人亦不少。有詩文集流傳者，主要有：

孫鵬，字圖南，號南村，昆明人。康熙戊子（1708）舉貢孝廉，知山東泗水縣。《雲南叢書》中存有《少華集》、《錦川集》各二卷，《松韵集》四卷，共八卷，合稱《南村詩集》。部

份遺文在《滇南文略》及《滇系》中可見。有人稱贊他的詩説："筆墨之性自與俗殊，山水之靈常爲吾用"。他的寫景詩確實清新明快。

馬汝爲，字宣臣，號悔齋，元江人。康熙壬午（1702）舉於鄉，明年，成進士，選庶吉士，官檢討，歷充三朝國史、方輿、路程三館纂修，學行爲帝所知，館閣推重。以後，曾遷大理寺右寺副，補貴州銅仁府知府，晚年歸梓以終老。《雲南叢書》中收有《馬悔齋遺集》二卷，詩文各占一卷。他還是個著名書法家。曾校閱過劉智所撰《天方性理》。

賽嶼，字琢庵，號筆山，又號夢鰲山人，石屏人。乾隆壬申（1752）選授四川珙縣令，在職六年歸，活了九十九歲。著有《夢鰲山人詩文集》、《行源堂時文集》、《南游草》、《揚州鼓吹》、《迴舟草》等集子，未傳世，作品散見於《石屏州志》、《滇詩嗣音集》等書中。

沙琛，字獻如，號雪湖。太和人。乾隆庚子（1780）舉人。著有《點蒼山人詩鈔》八卷，有刻本問世。跟他同時代的滇中詩人師荔扉在《蔭椿書屋詩話》中稱贊他的詩作"氣奇情邁，絶衆離群"，説他的詩"周覽名勝，交游賢豪"，有"蓬蓬勃勃不可遏抑之概"。他所遺的詩畫，亦爲人所珍愛。①。

馬之龍，字子言，麗江人。嘉慶末年在應試卷上作了禁鋤鴉片烟的文章，激怒了提學，被革除功名，便游歷名山大川，以講學爲主，終生不仕。著有《雪樓詩鈔》、《臨池秘論》、《陽羨茗壺譜》等。詩作多反映旅途生活，表現了不畏艱險、勇於蔑視困難的性格，語言剛勁樸實。這是一位愛憎鮮明、個性突出的詩人。

上述這些回族文人的特點，各具特色，都有較高的水平，如

① 以上諸文人之綜述，資料多引自白壽彝《記明清時之回回文人》一文。

果把它們跟同時期、同地區的漢族或其他民族的文人之作相比較，亦毫無遜色。希望有志於回族文學研究的同志能夠整理或編注他們的集子、選集，并加强這方面的研究和評論。在這方面有很多可做的工作。

近、現代雲南回族的文化教育水平，仍在不斷發展。姑以留學一項爲例。

留學，指留居他國學習。早在唐代，高麗、日本等國皆遣子弟來華留學；著名僧人玄奘，也曾在印度研究佛學。近代中國學生出國留學，始於清同治末年（1874）。此後，留學便風起雲涌，逐漸增多。中國回族學生留洋，早期個別情況容或有之，只是尚未考證落實。連已然出國的回族留學生，在國外遇到回族同學，也"往往覿面不相識"。從有案可考的文獻資料看，在清末光緒三十二年（1906），已有回族留日學生數人發起組織東亞穆民教育總會，後改名東亞清真教育總會。這一年，顯然不是回族學生留學之始，而是組織社團之始。

據光緒三十四年（1908）在東京出版的刊物《醒回篇》第一號所刊載的留東清真教育會《紀事》、《章程》和《會員錄》等文件，可知當時在東京留學并且入會的中國回族學生已達 36 人，籍貫包括 14 個省。其中雲南籍者，就有：保廷梁（樹勛）、趙鐘奇（毓衡）、王廷治（襄臣）和孫永安（竹卿）四人，保廷梁還被選舉爲會長，趙鐘奇擔任會計。

這是一份很寶貴的資料。

半個世紀以前，類似的、規模較大、去向相同的集體留學活動是前往埃及開羅愛資哈爾大學留學，這是普遍周知、影響深遠的另一次留學活動。從 1930 年起，約三、四年間，從昆明、上海、北京等地前後五批留埃學生共三十三人。其中第一批出發開路者四人，全是雲南籍回族學生，他們是馬堅、張有誠、納忠、林仲明。他們仿照弟兄排名一樣以"子"字貫串，份別稱

字爲馬子實、張子仁、納子嘉、林子敏。第二批一行五人由北平成達師範選送。第三批一行三人從昆明出發，全是雲南人，即：納訓、林興華和馬俊武。第四批從上海保送的五人中，又有林興智、馬有連兩名是雲南籍，其余爲北平選派的第五批。值得注意的是在三十多名學生中雲南回族學生占了九人，加上領隊教師沙國珍（儒誠），共計十人。這些人後來大多以畢生精力從事文化教育工作，培養了更多的新人和後繼者。

上述兩項留學生的概況，有關雲南的部份材料，似乎可以反映雲南省回族文化教育確實占有一定的優勢。

至於其他方面，諸如回族學校的開辦，包括普通教育與宗教教育等類型，以及刊物、書籍的出版，學術論著譯述的問世，無論是數量、質量和社會影響，都可以跟學術文化發達、回族才人活躍的北京、上海等地遥相呼應，并駕齊驅。

五、特點顯著的伊斯蘭學術文化

伊斯蘭教對回回民族的深刻影響，全國皆然，在雲南省尤爲突出。因此，如果編寫雲南地方回族史，同樣離不開、也不能回避伊斯蘭教的題材。

關於伊斯蘭教與回族的關系，以及它對回族有何作用或影響，學術界迄今仍存在互不相同的見解，并有所爭議。宗教和民族，這是兩個截然不同的概念，這種觀點已趨於一致。但伊斯蘭教對回族的影響究竟作何估價，衆説紛紜。有主張二者份開、不可混爲一談者；亦有承認二者聯系緊密，互有影響者。後者對影響的程度，看法也有份岐，例如認爲伊斯蘭教對回族形成起“紐帶、聯結”作用、“重要”作用、“決定性”作用，以及伊斯蘭教是回族的一種“民族形式”等等，我是主張“決定性作用”的，曾在西北五省（區）伊斯蘭學術討論會西寧會議

上發過論文，并刊登於長春《社會科學戰綫》季刊1983年第三期上，題目是《試論伊斯蘭教對形成我國回族所起的決定性作用》。我覺得拿雲南回族的形成情況來看，這種作用似乎更爲明顯。因爲早期進入雲南的穆斯林，即雲南回族的先民。包括來自西域的各種色目人，在演變發展過程中，有不少人又跟漢族、蒙古族、白族或其他民族由於通婚、姻親、改變信仰關系融合到穆斯林隊伍中來，而逐漸形成回回民族。如果有早先是穆斯林的成員外流而融入其他民族中，日久天長，他也就被別的民族融合。因之，回族的形成，與伊斯蘭教息息相關。從歷史上看，大份散、小集中於全國各地的、通用漢語的穆斯林所形成的民族共同體就是回族；如果不通用漢語、自己有語言，而相對說來又有較集中的聚居區，雖然信仰伊斯蘭教，也不屬回族範疇。

在雲南回族群衆中，在現實情況下，即便是對伊斯蘭教常識貧乏、宗教觀念極其淺薄的人，公開宣布從未信仰或主動放弃伊斯蘭教信仰的人，也會承認自己是穆斯林的後代，講述自己的祖輩如何虔誠認真。可見伊斯蘭教在歷史上對中國回族的形成曾起過決定性作用。試想，老祖宗如果不是穆斯林而自稱回族人，豈不是有假充冒牌之嫌嗎？回顧歷史，追溯往事，探討當初回族如何形成，就不能把它跟伊斯蘭教截然割裂開。我看過一些關於雲南省境内各地回族概況的調查材料，只要涉及族源、歷史，總不免要首先講到伊斯蘭教。

但在這里，不準備把這問題作爲探討的重點，主要還是要談談雲南回族史中的課題之一：宗教方面的特點和成就。

跟全國回族聚居較多的地區一樣，雲南城鄉的回民，多遵循源於伊斯蘭教的風俗習慣、飲食禁忌、婚喪禮儀；都建有清真寺并使之成爲舉行宗教儀式和節日聚會的中心；多重視寺院辦學，進行經堂教育。虔守“五功”的穆斯林都堅持禮拜、把

齋；很多也方的部份經濟條件許可者，都有生平能到麥加朝覲一次的宿願并力爭如願以償。因此，很多回民地區都有一些“哈只”，元、明、清以來，持續不斷。據江應梁教授解放前夕的社會調查，光是當時有480户共2700多人的沙甸村，在“現有人口中，曾往麥加朝聖歸來的男子，在百人以上，女子也有十余人[①]。”而且當年還有六人正在朝覲途中。這一類情況，在通海、河西、巍山、玉溪的許多回族村寨，大體相近。

此外，宗教文化教育相當發達。明、清以來，精通伊斯蘭教阿拉伯語、波斯語經典的教長所在皆有，代不乏人。一些著名學者在清真寺主持經堂教育，培養宗教職業人員、阿訇掌教，極其普遍。淺顯的、基本的宗教知識傳播也較普及，并多以啓蒙方式從幼年開始。一般都不排除讀漢書、學文化，甚至大力興辦普通中、小學。

明末清初以來在中國各地陸續出現的一批漢學根底扎實、經學造詣極深、有著述傳世的伊斯蘭學者中，雲南學者占相當比重。如生於明末的馬注（1640—1711），字文炳，號仲修，早年曾攻儒學，著有《經權集》、《樗樵集》。後來學習阿、波語，研究伊斯蘭教經典，到四川、陝西、河北等地訪師尋友并講學，“文益修，學益進，弟子益盛”。返滇後向弟子講授“心理之學”，撰述了《清真指南》十卷，計十余萬言，内容包括伊斯蘭教歷史、經典、哲學、法律、天文、傳説等等，涉獵廣泛，取材精審，見解深刻，影響很大。南京著名的伊斯蘭教學者、著述豐富的劉智（約1644—1730，字介廉）對他贊揚備至，由衷欽佩。

清代的馬德新（1798—1874），字復初，少承家學，博覽經

---

① 江應梁：《滇南沙甸回族農村調查》（廣州嶺南大學《社會經濟研究》第一期發表，調查時間是1949年9月2日至13日）。

籍，道光年間曾游學甘肅、新疆；并兩次朝覲，先後在埃及、叙利亞、土耳其、新加坡等地僑居考察，“裹糧負芨，獨行萬里”，歸國後聚衆講經，座無虚席。著有《四典要會》、《大化總歸》、《醒世箴言》、《朝覲途記》等三十多種書，還用漢文、阿文撰述了《環宇述要》、《天方曆法》，作爲經堂教育的教材。他的著述，有木刻本流通全國。他翻譯的《寶命真經直解》1—5卷，是我國最早的《古蘭經》漢譯本。馬德新，對伊斯蘭教學術的研究與教育作了不少開拓性的貢獻。

出身於經學世家的馬聯元（1841—1895），字致本，也是伊斯蘭教著名學者和教育家。他也曾朝覲麥加，遍游叙利亞、埃及、印度等國。他首創漢、阿文并重的教育制度，先後教授了上千名學生，其中很多人成爲三迤各地的著名經師。他還編了一套包括文法、修辭、邏輯等内容的阿、波語教材。用阿文寫成《四篇要道》、《性理本經》和《教典經注》等著作，用漢文著述《辨理明證》，還翻譯過《古蘭經》的選本，叫《孩聽譯解》。1895年在應邀到印度講學期間病逝於該國北部康波爾，墳墓和碑石至今猶存[①]。他的兒子馬健之、馬宜之等，都是遠近聞名的阿訇，孫子馬瑞圖（玉龍），是有多種宗教譯著問世的學者，都已去世。曾孫馬言從，是當代知名阿訇，連任第五、六屆全國人民代表大會代表。

上述三位知名學者的漢、阿、波文著述，以及其他人編譯的宗教書籍，均有木刻或石印本出版，其中有一些多次印刷，流傳全國。

尤其值得着重强調的是，《古蘭經》三十卷全文的刻印本，在我國只出現過兩種完整的版本，都是在雲南省刊行的。一種是清同治元年（1862，伊斯蘭曆1279）杜文秀主持刻印的，原

---

① 以上三位雲南學者的史料，參見納忠《清代雲南回族與伊斯蘭文化》一文。

版久毀，但本子還有幾部被保存下來；另一種是光緒二十一年（1895，伊斯蘭曆 1313）由著名經師、書法家田家培（1871～1945）精心刻寫本，原版經沙竹軒阿訇保存，迄今猶存昆明南城寺。雲南省伊斯蘭教協會最近已大量出版影印本。

這兩部中國穆斯林在十九世紀刻印的《古蘭經》，都非常珍貴，後者流傳之廣，遍及全國城鄉的清真大寺。

此外，許多以宗教內容爲題材的漢文通俗讀物，包括近似唱本的、帶韵的歌謠體讀物，清末民初在雲南也有刊印本廣泛流行。宗教學術文化之盛，在雲南如此突出，很有認真總結的必要。至於前述在埃及留學的雲南師生十人，絶大多數均有著作、譯述問世，馬堅和納忠兩位教授的學術論著尤爲豐富、出色，納訓先生翻譯的《一千〇一夜》近三百萬字，影響極大。林興華先生翻譯的《卡里來和笛木乃》，有三種版本問世。

六、對外聯系與海外僑胞要適當反映

雲南的回回民族，有史以來，就跟以穆斯林爲主體的阿拉伯世界或伊斯蘭國家有較密切的聯系。元初，陸續進入滇南的探馬赤軍、色目工匠中的穆斯林且不必細説，因爲他們之中除了我國西北地區的維吾爾等族成員外，有不少本來就是“從阿拉伯、小亞細亞來的[①]”，也許，有些人當時還只能算是來華的外國人。及至定居生根、落户入籍而不復返時，東來西往地串親訪友者，必有人在。但長期以來，頻繁的對外聯系和經常的接觸機會可能是一年一度的朝覲活動。

元代到麥加朝覲的雲南回回，有例可尋，例如航海家鄭和

① 周恩來：《關於我國民族政策的幾個問題》（1957 年 8 月 4 日在青島民族工作座談會上的講話）。

的父親和祖父都是“哈只”。於明初被俘進宮當太監的鄭和還是個兒童，但他已記得爺爺、爸爸是“哈只”。朝覲時間當在元朝末期。到明代，隨鄭和遠航的通事馬歡（浙江會稽人）等人朝覲赴天方，繪制了天方圖，在《瀛涯勝覽》中有文字記載。只是這一類事件，多不見經傳，不列史册，難予捕獵查考，只能從碑刻、家乘中偶或發現一些蛛絲馬迹。前面已談到一些著名學者的朝覲游學活動，也涉及某些地方朝覲者的數字，都是對外聯系的例證。

伊斯蘭國家或地區的居民到中國游歷、訪問、探親的事例也肯定會有，只是這一類活動同樣不見經傳，不列史册，更不易搜集。夜讀《明史》，也偶有所獲，例如天方國（沙特阿拉伯之麥加）就曾有來客：

“成化二十三年（1487），其〔天方〕國中回回阿力以兄納的游中土四十余載，欲往雲南訪求。乃攜寶物巨萬，至滿剌加，附行人左輔舟，將入京進貢。抵廣東，爲市舶中官韋眷侵克。阿力怨，赴京自訴。禮官請估其貢物，酬其直，許訪兄於雲南。時眷懼罪，先已夤緣於内。帝乃責阿力爲間諜，假貢行奸，令廣東守臣逐還，阿力乃號泣而去……①”這是弟弟探訪哥哥的例子。其兄已四十多年未歸，時間可上溯到英宗正統年間；到雲南來尋訪，可知當初是來華人滇；來訪者不是貢使，而是探親，可見是民間往來，是私人活動。連受到宦官盤剝又惡人先告狀以至被逐的細節都記得很具體，必定是確有其事。於此可以想見雲南回回在歷史上素有對外聯系。

因此而聯想到的是雲南回回僑居海外的情況，即回族華僑問題。據所知近、現代情況，雲南回回僑居、旅居、定居鄰國者，人數不少。例如在緬甸，在泰國，華僑很多，有不少雲南

① 《明史》卷332《西域四》。

回回。在泰國清邁，就成百上千。少數人加入了所在國國籍，更多的人仍屬華籍，且興辦學校，學習漢語，思鄉愛國，教育子女不忘祖國。而且不斷有人回國還鄉，探親訪友，資助家鄉建設。鄰國如此，遠邦也有類似情況。1985 年我隨中國穆斯林朝覲訪問團去沙特，在麥加，在麥地那，在吉達等城市，就見到不少僑居的中國穆斯林，據說數以萬計，其中當然也有雲南籍的回族人。遥居沙國，心思故土，親切交談，鄉音未改，他們都十份關心祖國和家鄉的建設，切望祖國更加繁榮富强，期待中、沙早日建立邦交。據說，在不少國家，都有雲南回回和在外出生的後裔。出乎意料的是泰國朝覲團團長王樹周先生是我少年時代的朋友，聖地相逢，驚喜交集，促膝暢談，獲悉不少在國外的雲南回回華僑的訊息，喜出望外。

我想，這些思鄉念國的回回同胞，以及當初遠涉重洋、歷盡艱辛的他們的祖先，在規劃雲南回族史的編寫時，也不該忘掉他們。

七、加强對社會經濟這個薄弱環節的研究

當然，反映社會經濟方面的内容，是編寫歷史、回族史、地方回族史必不可少的、極其重要的組成部份。這方面的研究很薄弱，困難很多，任務很艱巨，必須下很大功夫。

一般説來，雲南回回在經濟生活方面的特點，總是跟自然條件和社會環境有密切聯系。依山傍水者總不免"靠山吃山，靠水吃水"，因而散居農村者多耕田種地，在跟漢族和其他兄弟民族雜居共處的城鎮，或做工匠，或采礦，或經商，從事各行各業的人都有，大都適應當時當地的具體環境和社會需要，同各個兄弟民族共同生産勞動，共同創造物質財富，共同生活消費，不可能離開民族大家庭而形成自己獨特的經濟體系。這種狀況，

恐怕全國皆然，不單雲南如此。

但大同中也有小异，就是經商。人數衆多的回族農民，大都半農半商，甚至重商輕農；有一技之長的工匠、手藝人雖靠技藝勞動謀生，也往往附帶經商，一些人口多、土地少的農村回民，家庭成員中總要抽出人力外出經營或搞副業以增加收益。許多地方都注意發展優勢，如種植蔬菜以供應城市，趁好價錢及時販運，比種糧食上算；或種植其他經濟作物，如種植甘蔗，榨汁制糖，大量批售。有些具有經濟頭腦的回回實業家或上層人物，還吸引、組織年富力强的回族農民去開辟新的生活資源，如采礦冶煉、植桑養蠶、墾辟茶場等等，并形成具有一定規模的企業，除回族人占相當比重外，也招募了各兄弟民族的成員。據筆者所知，在解放前，類似企業就有西雙版納地區的思普茶業場和滇南的草壩蠶桑公司等，其主要發起者白亮誠、楊文波等都是回族人。

在通都大邑，經商者更爲普遍，多從事飲食業、屠宰業、皮革業。少數闊綽者開飯館、設客棧、辦商行；一般勞苦者則搭帳蓬、擺小攤，甚至肩挑手推，沿街吆喝叫賣。

還有成群結伙，驅牛趕馬、組成馬幫、牛隊馱運商品，跋山涉水，奔赴遠地販賣者，其中有的是替人運輸貨物，還有人憑借貸購租牲口，往返一趟長達數月，歷盡艱辛，換回遠地商品，亦頗有效益。還有一部份人跨越國境，與鄰國互通有無，進行交易。

在雲南回回人中，因經商而發家致富、置田蓋房者，累見不鮮；舉家遷徙、僑居鄰國者亦時有所聞。自然，因遭遇風險、慘淡經營而傾家蕩産者也不乏其例。但總的特點，是側重商業貿易，只不過買賣有大有小，資金有厚有薄，活動範圍有遠有近，經營方式有固定有流動，形形色色，不一而足。

總之，無論是專門經商還是附帶兼商，在回族社會經濟中，

"商"字是其主要特色。可以認爲這是回回人的[illegible]長，由來甚久，甚至可以追溯到唐、宋之際通過"絲綢之路"和海上交通來華貿易的穆斯林"胡商"、"蕃客"。盡管當時還没有形成回回民族共同體，但這些穆斯林商人之在中國落户生根者，當是回族的"先民"或重要族源之一。伊斯蘭教先知穆罕默德青年時代也曾驅趕駝隊從事過商業活動，而在伊斯蘭教興起之前被稱爲"條支"、"大食"的地區，也是一貫以商業著稱的。關於"條支"、"大食"，作爲古國名或古地名解釋，説法很多，自然會各有所據。如果只就其對音而言，它們都跟阿拉伯語的"塔支爾"(tajir)貼近吻合，意思是"經商者、貿易家"①。我國古史中所記載的該地區名稱，是否與這一含意相關，雖不能截然武斷，但該地區商業發達而且在很早以前就是貿易中心，卻無可否認。

如果將歷史淵源與社會現狀聯系起來看，把擅於經商視爲回回經濟突出特點之一，恐怕不無根據。

當然，要把雲南回族的社會經濟條份縷析地講清楚，相當困難，即便是要在卷帙浩繁的二十四史中整理出我國歷代社會經濟的、象樣的綫索，也會感到那些"書"或"食貨"等欄目中的記載何等貧乏，遠遠不夠用，而且大都支離破碎，殘缺難全，更何況是地方經濟史，更何況是地方回族經濟史，而且是没有自己的獨立體系也無法割裂出來單獨講述的回回社會經濟史！

看來，在這方面深入探討，調查研究，扎實地先搞些社會經濟專題研究，而後編出一部較系統的雲南回族經濟史，很有必要，它將爲編撰好雲南回族地方史創造必要的條件。由於自己對此知識貧乏，一無所知，只是意識到它的重要性而已，不

① 參見《阿拉伯漢語詞典》(商務印書館1981年北京版)第133頁右欄第五詞。

再絮叨。

八、任重道遠，勝利可期

綜上所述，更感到要想把回族史編好，須奠基於全國各地的地方史。地方史雖只是反映局部的、小範圍內的情況，但麻雀雖小，也必須五臟俱全，它同樣涉及各個領域、各個方面。記得白壽彝先生在六十年代初發表的《關於回族史的幾個問題》中，早已提出要展開專題史的研究，例如回族經濟史、回族文化史、回族現代革命史等等[①]，這是針對編寫全國性的回族史而言，但這些意見，同樣適用於地方回族史的編寫。看來，編一部地方史，涉獵甚廣，談何容易！必須調動一切力量，群策群力，進行深入、細致、艱巨、扎實的努力，才能有所突破，有所前進。

雲南是一個人才輩出的地方。四百多年前，即1581年（明萬歷九年），李贄在昆明給友人方沆（字子及，當時任安寧提舉）寄了兩首五言詩，其中一首的最後兩句是："此方多俊逸，長養報明時"[②]，深切感到這里人文薈萃，應重視人才的培養以符合時代的需要。現在的條件當然更好，社會主義社會的真正"明時"也遠非李贄所處的封建時代可以比擬．要編寫雲南回族地方史，没有克服不了的困難，任重而道遠，勝利可盼可期！

林　松

① 白壽彝：《學步集》（三聯書店版）中收入此文，原載1960年2月22日《人民日報》。
② 李贄：《寄方子及提學二首》。

阿拉伯文字在中國

1983 年，是我國成功地使用阿拉伯文活字鉛印出版書籍的五十周年。

半個世紀以前，我國各族穆斯林讀者，無論是看到木刻或是手寫的阿拉伯文，即便是片紙只字，也會感到十分親切、稀罕和珍貴。虔誠的老年人甚至會把阿、波文語法修辭的小册子也當做經典，恭敬地加以保存。誰要是有幸得到一本埃及或印度版的《古蘭經》，以及印有阿拉伯文字的書刊，更是如獲至寶，愛不釋手。如今，隨着我國同阿拉伯各國傳統友誼的日益發展，經濟、文化的普遍交流，阿文報刊雜志，經典書籍，隨處可見。不僅有從阿拉伯各國進口的書籍，而且有許多是國內自己出版的。國內出版的書刊，內容豐富，質量精美，印刷清晰，在有關的國際圖書交流展覽會上獲得好評，深受阿拉伯朋友的歡迎。

阿拉伯文字究竟從何時開始在我國出現？由於年代久遠，文獻資料散失，具體確切的年月，已難以考證。但是，從可供考辨的實物看，在泉州發掘的古伊斯蘭教墓碑及寺碑上石刻碑文，是到目前爲止能夠看到的最早的阿拉伯文字。其中年代最早的是宋代一穆斯林之墓碑，碑高 71 厘米，闊 34 厘米，厚 11 厘米，用花崗石琢成，1942 年發掘於泉州東門外仁鳳街城垣中。墓碑兩面都有浮雕的阿拉伯文字：一面刻《古蘭經》章節，另一面刻記死者概況，記述此人“名叫安琪拉亞里，……卒於伊斯蘭

曆 609 年（1212，南宋寧宗嘉定五年）”，迄今已逾七百七十余年。泉州清淨寺的建築年代衆説不一，有建於唐代、北宋、南宋諸説，但寺内石牆上的阿拉伯文記事，説它建於北宋大中祥符二年（1009，伊斯蘭歷 400），距今已九百七十多年。元代阿文碑刻，相當普遍。吴文良所輯《泉州宗教石刻》一書中，光是古伊斯蘭墓碑石的圖片就有五十八張之多，其中除少量是宋、明、清石碑外、絶大部分都是元碑。

從書法上看，石碑上的阿文都相當考究，筆力雄健，千姿百態，各具特色，字體繁多。有的還經過精心設計，配以花飾，如卒於伊斯蘭歷 659 年（1260，南宋景定元年）的麥哈茂德·本·阿里·本·歐斯曼的墓碑，四周刻有連枝花紋圖案；卒於伊歷 736 年（1335，元至元元年）的夏氏墓碑，尖弧形頂端下浮雕“雲月”。有的碑石，文字本身就類似圖案，如 1955 年發掘於泉州東門外東頭鄉的長方形碑石，中間浮雕的一行阿文就是地地道道的“庫法”體。

除石刻外，阿拉伯文的手抄本亦陸續出現，特别是《古蘭經》抄本。其中抄寫全經而又能完整無缺地保存至今、并有年代可考的一部，抄成於元仁宗延祐五年（1318），現珍藏在北京東四牌樓清真寺經典陳列室中。明、清之際，分散在全國各地的各族穆斯林群衆家中的《古蘭經》，也全都出自手抄。在各地較古老的清真寺及穆斯林聚居區的一些人家，幾乎都能找到這一類手抄本。這些手抄本，多用竹枝削成的筆蘸上墨汁，在宣紙或白綿紙上書寫而成。筆勢峭拔，棱角分明，行款整齊，字體均勻，并飾有花紋。然後將這些宣紙或白綿紙，逐頁裱糊加工，依次整理，綫裝成册，外加硬封面及布制封套；齊全成套者還盛入精致木質油漆經箱中。其中一些出自回回學者、書法家之手的手抄本，被視爲書寫典範，後代抄寫人爭相仿效。例如，原先珍藏於河北徐水勉家營清真大寺的萬景和（被尊稱爲

萬爸爸）手抄本，書寫藝術之精美，口碑載道，堪稱珍貴文物。可惜這一類別具風格的抄本，年深月久，多殘缺損毀，十年浩劫，幸存無幾，連萬景和抄本也蕩然無踪。

隨着伊斯蘭經堂教育的興起和發展，除《古蘭經》外，用阿拉伯文書寫的教材、讀物逐漸增多。一般認爲，明代中葉的宗教學者胡登洲（1522—1579），字明普，被尊稱爲胡太師，陝西咸陽渭城里人）所創的經堂教育已粗具規模，并有記載可考。胡登洲辦學的影響，遍及陝西、河南、山東、雲南等省。經堂教育所選用、輯錄的教材多半是阿文，也有一些波斯文。初期，尚未具備翻刻、印刷教材的條件，主要靠手抄。範本則是海外傳入本，系朝覲或外出經商游學的穆斯林求索而來的，鳳毛麟角，極其珍貴。手抄阿拉伯文讀物品種雖有所增加、範圍漸大，但仍主要限於經堂教育和宗教生活中使用。

在日常社會經濟生活中習見并廣泛運用的阿拉伯文，主要是飯館、肉鋪、飲食攤的招牌或匾額，兼用漢文“清真古教”、“西域回回”之類的字樣，或配以湯瓶等圖案，各民族各階層的人們在通都大邑、城鎮碼頭、大街小巷一見到這樣的標志，即便没有漢字，幾乎也都能辨識出這是回回食品。由於穆斯林嚴守自己的飲食條例、禁忌習俗，在穆斯林聚居區的集市貿易、飲食店、屠宰場等，没有阿拉伯文標志或招牌的，就無人問津。這一傳統習慣在我國沿襲已久，至今仍在保持，經久不廢。

明末清初，中國伊斯蘭學者開始有較多的宗教著作和譯著問世，如王岱輿（約 1570—1660）、張君時（約 1584—1670）、伍遵契（1598—1698）、馬注（1640—1711）和劉智（約 1664—1730）等人，他們的著譯相當豐富，且陸續刻印出版。但這些印刷物都是漢文，所涉及的大量阿、波文人名、地名、詞匯、短語，都是以漢字對音，未附注原文。同一詞匯的譯音，用漢字表示，往往音近字异，不易辨認。例如默罕穆德這個名字，在

唐、宋以來歷代史料中，它的音譯近二十種，諸如暮門、摩訶末、馬哈麻、麻霞勿、馬何美、摩哈麥、馬哈默、嗎哈叭德、謨罕驀德、摩哈默特、瑪哈穆特、嗎哈木啻敏……不僅面目各异，而且連字數也有差别，簡直讓人難以相信它們所指的竟是同一個人。此外，有些事物本來用的是阿語名稱，以漢字譯音頗費解。例如，明初所修《元史》，介紹回回天文學家札馬魯丁制作的七種西域儀器之一"渾天儀"曾被音譯成"咱禿哈剌"。其餘六種儀器名稱，全屬譯音，不附原文，使人難以理解。

在清代後期，這個問題已逐步得到解決，陸續出現了漢、阿文夾雜并用或對照的出版物。往後，又用木板或石印出版了一些阿文讀物，應該説，這是一個突破。例如，1862 年（清同治元年）刻印出版了第一部阿文版的《古蘭經》，是雲南回民起義領袖杜文秀（1823—1872）主持刻印的，分别按卷裝訂爲三十册；1874 年（同治十三年）有漢南馬晉錫印本《古蘭經選本》，即《孩聽經》問世；1899 年（清光緒廿五年），類似的《古蘭經》選本先後又有雲南馬聯元刻本和鎮江西大寺版本。很多關於宗教哲理、教律、語法、修辭，乃至天文、曆法的阿文小册子也相繼出現。漢阿對照本除《孩聽譯注》外，1890 年（光緒十六年）還出版了馬復初（1794—1874）及其弟子馬安禮翻譯的《天方詩經》。阿文刻寫在每頁的上方，下面是漢譯詩句，并加注疏。以後，在雲南，又出現了著名學者、書法家田家培手寫的全部《古蘭經》的另一種印本。原版迄今還保存在昆明南城清真寺中。總之，各色各樣的木刻、石印本已琳琅滿目，大量涌現，爲全國清真寺及經堂教育提供了必要的教材。但有些出版物，還存在印數有限、原板腐蝕殘破、印刷技術欠佳，字迹模糊等問題。

辛亥革命前後，影印法流行。那時曾翻印過一些阿文版的經籍。此外，某些中文書刊的封面、扉頁上也都印有較美觀的

阿文書名或刊頭。北京、上海、南京、鎮江、昆明、成都和四川萬縣等地的出版機構，都先後印過這類阿文、中文的經書。與此同時，教育也在蓬勃發展。大量阿文圖書由海外輸入和捐贈，例如北平成達師範學校就擁有上千册的阿文經書，還翻印了不少小册子作爲課本，印刷裝幀都有很大進步。但盡管如此，依然未能解決阿文活字鉛印的問題。

二十世紀三十年代初，昆明、上海、北京等地先後向埃及愛資哈爾大學選送一批批中國留學生。著名學者馬堅（子實）、納忠（子嘉）、張有誠（子仁）和林仲明（子敏）就是其中第一批。在源源不斷將留學生輸送出國培養造就一代新人的同時，人們仍切望能夠解決阿拉伯文活字鉛印的問題。北平《月華》旬刊的主編、熱心伊斯蘭文化、教育、出版事業的趙斌（振武）先生，特意趁遠送留學生抵達埃及的便利，在開羅購買了一套阿拉伯文鉛字，重三十余磅，不辭艱辛勞累，萬里迢迢，運載回國。鉛字運達北平後，在試用過程中深感數量不夠應用，一次排不出多少篇幅；而且鉛字容易磨損，用久了就模糊不清，只能小心翼翼地謹慎動用，使用者惜之如金，視同珍寶。趙斌又千方百計盡力探索翻制銅模的技術。經歷幾個月的努力，在翻制外文銅模的工人師傅協助下，終於在1933年9月19日大功告成，與此同時，翻印外文版經籍，以及原有的木刻、石印乃至手抄等等方式，仍在并行。在不少清真寺舉辦的小學教育中，甚至還保持着較古老原始的方式，將阿拉伯文教材書寫在木牌以至牛、羊胛骨上，作爲課本。

新中國成立後，隨着我國與阿拉伯各國友好關系的不斷發展，爲適應國際文化交流的需要，學阿語的人逐漸增多。在北京、上海、洛陽等地，好幾所大學都設置了阿拉伯語專業，還聘請阿拉伯專家來華教學，選送留學生出國深造、進修。電臺增辟了阿拉伯語對外廣播節目；介紹我國古今歷史及文學名著

的阿文書籍，特別是小說、詩歌，出版不少。阿文的期刊亦出過數種，創刊較久并正在繼續發行的《人民畫報》和《中國建設》，行銷海內外，得到阿拉伯世界廣大朋友的好評，幾乎每天都有雪片般的大量信件從阿拉伯各國飛向編輯部。其他阿文出版物，如各種內容的小叢書、專輯、旅游手册、穆斯林生活畫册之類，也在源源不斷地編輯和印刷。

黨的十一屆三中全會以來，民族政策與宗教政策得到貫徹落實，宗教經籍的印刷出版遠遠超過往昔。中國伊斯蘭教協會影印阿文原版《古蘭經》，達十六萬多部。阿、漢文對照的《古蘭經》選本，有上海、北京兩種版本問世。布哈里和穆斯林兩大聖訓合集的《聖訓珠璣》的阿文版早已發行。簡注《古蘭經》的《哲倆賴尼詮注》也已陸續出版，印刷裝幀，都很精致。目前，除幾所有阿語系或阿語專業的高等院校逐年招收新生外，北京、西北和西南各省市，已經開辦或正在籌辦伊斯蘭教經學院，不少地區也出現自發學習阿語的熱潮。民間組織開辦的阿語學習班，或在各省、市、縣、區就地攻讀，聘請高校師資輪流講學，或紛紛集中北京與各省省會，到高校旁聽，請專家輔導，風起雲涌，如雨後春笋。經過一兩年刻苦學習，大有進展，有些學員已能隨出國經濟技術團體擔任翻譯，有越來越多的青年到阿拉伯各國留學深造，數以百計，盛況空前未有。外語院校編印的教材及教學錄音磁帶也日益被廣泛采用，報名參加業余夜大或函授班者，極其踴躍，陣容可觀。這種形勢，同我國過去任何歷史時期相比，真是不似往昔，勝似往昔。在改革開放、對外交流的年代，在全國普遍重視外文學習的熱潮中，阿拉伯語文已開辟了廣闊的天地。

林　松

元代回回詩畫家高克恭

高克恭（1248－1310）是我國元代頗有聲譽的回回畫家兼詩人。1936年在倫敦舉行的中國藝術國際展覽會，曾選展了他的兩軸山水畫：《雨山圖》和《林巒烟雨圖》[1]，引起國際美術界的注目。高克恭傳世的十來幅畫分別保存於北京故宮博物院和臺灣省臺北市博物機構，被視爲不可多得的珍品。

然而，對於高克恭的生平業迹，即使是喜歡古代書畫的人，也并不熟悉。至於他的民族成份，不但很少爲人注意，更有人持懷疑態度。明初倉促成書的官修《元史》，未給高克恭立傳，致使這個人物幾乎湮没無聞。幸虧近人柯劭忞的《新元史》，以鄧文原所述材料作基礎，爲高克恭寫了傳，算是多少彌補了這一缺陷。陳垣的《元西域人華化考》，把他列入回回人的範疇。

勵精圖治、清廉自守的回回政治家

關於高克恭的民族成份，從元人詩文中可以找到大量旁證，例如："高侯回紇長髯客，唾灑冰紈作秋色"（朱德潤《題高彦敬房山圖》，《存復齋集》卷十）；"西域高侯自愛山，此君冰雪

1 《參加倫敦中國藝術展覽會出品圖說》三册《書畫》第68、69圖，商務印書館1936年初版141－142頁。

故相看”（釋大訢《題高彦敬墨竹》，《蒲室集》）；“西域才人畫似詩，雲山高下墨淋灘”（周伯琦《題青山白雲圖》，《式古堂畫考》十七）；“房山居士高使君，系出西域才超群”（危素《題高房山畫》，《鐵網珊瑚》卷三），以及“三代以來推盛世，九州之外有斯人”（柯九思《題秋山暮靄圖》，《丹丘生稿》）等等，這些與高克恭同時或稍晚的元代人的詩句表明，高克恭是回回人這一特點，在當時就惹人注目。

元人夏文彦（字士良）編撰的《圖繪寶鑒》卷五載：“高克恭，字彦敬，號房山。其先西域人，後居燕京，官至刑部尚書。……”夏氏《圖繪寶鑒》，有1365年（元至正廿五年）自序，距高克恭逝世才五十余年，所述族別當有其可靠根據。至於他的祖先是從哪一代起，何時來中原，來自西域（這是對廣大領域的泛稱）何地，可惜“譜牒散佚，莫迹其所始”①。僅知他祖父名高樂道，父名亨，字嘉甫。其先輩來中原之初，曾占籍大同，後寓居燕京之房山。他父親就是在房山病逝的，據虞集（1274—1348）的詩句“不見湖州三百年，高公尚書生古燕”② 推測，高克恭可能也是出生并成長於此，故其詩集亦命名曰《房山集》。

高克恭祖孫三代的姓名，已完全仿照漢族習慣，而不象同期在中原的西域人及其後裔那樣以西域人名（通常是阿拉伯語常用人名）通行，可見這一家族入中原更早，漢化更深。但在他的社會關系中，沿襲使用阿文原名者大有人在，例如高克恭的二女婿名烏伯都剌，是泰定（1324—1327）時中書平章政事，其父益福的哈魯丁是回回國子監的博士，精通亦思替非（元代

① 鄧文原：《巴西集》卷下《尚書高公行狀》。

② 虞集：《道園學古錄》卷二《題高彦敬尚書趙子昂承旨共畫一軸，爲户部楊侍郎作》。

使用的回回文字）語的專家[①]。祖父名扎剌魯丁；曾祖名木沙剌福丁。——由於回回人按慣例多在本民族内部通婚，因此，這兩家人的姻親關系，可進一步證明高克恭是回回人。

在接受漢族文化方面，高氏父子的特點尤其顯著。高嘉甫勤奮治學，“不事權貴，朝夕講肄，遂得大究於《易》、《詩》、《書》、《春秋》，及關洛諸先生緒言”，儼然是對儒學、理學頗有研究的專家。高克恭處於這樣一個父訓家傳的環境，很受熏陶感染，“於經籍奥義，靡不口誦心究，務極源委”[②]，其成就遠遠超過他父親。

高嘉甫在當時很有名氣，元世祖忽必烈很器重他，曾“召對便殿稱旨”，且“欲官之”，但以嘉甫“固辭歸老”而作罷，不久即病逝。後來忽必烈見到高克恭，還顧問再三曰：“是高嘉甫兒耶？”并賜鈔二千五百貫[③]。這時（1277年），高還不滿三十歲，在政治舞臺上剛露頭角。從此，他便得到“累遷”、“擢升”的機緣。至元十六年（1279）由行臺掾遷内臺掾，至元十八年（1281）擢山東道按察司經歷。次年入掾中書，未幾，授户部主事。至元二十二年（1285）除河南道提刑按察司判官，次年改山東西道，其治如在河南。至元二十四年（1287）入爲監察御史，次年擢右司都事。次年，遣使江淮省，考核簿書。兩年後，還，授兵部郎中，出爲江淮行省左右司郎中。成宗元貞二年（1296）遷山西（《新元史》作“山東”）河南道廉訪副使。大德元年（1297）擢江南行臺治書御史。大德三年（1299）爲工部侍郎，轉翰林直學士。大德五年（1301）與直學士王約賑濟京畿水災。次年，授吏部侍郎。又次年，河東地震，使平陽；尋

① 程鉅夫：《雪樓集》卷二（四庫本）改烏伯都剌爲額卜德哷勒；改益福的哈魯丁爲伊卜德噶羅丹。

② 同上頁①

③ 據鄧文原《尚書高公行狀》，并參照柯劭忞《新元史》卷188《高克恭傳》。

除真德路總管（未赴）。大德八年（1304）改刑部侍郎，擢尚書。旋除大名路總管。武宗至大三年（1310）九月初四日卒於京師[①]。高克恭一生歷仕世祖（忽必烈）、成宗（鐵穆耳）和武宗（海山）三朝，關於他的政績，《元史》沒有記載，僅在卷137《奕赫抵雅爾丁傳》中順筆捎帶點了一句話："（奕赫抵雅爾丁）又嘗論朝士，如王仁卿、賈元播、高彦敬、敬威卿、李清臣輩可大用，時諸公處下僚，後皆如其言"。《新元史》的《高克恭傳》，倒記了好幾樁具體的事，很能反映高的性格與爲人，例如他敢於公開抵制增加湖東夏稅的朝命，或向朝廷正式奏疏，或對朝官當面非議，直言敢諫，不平則鳴。而對賑濟災情之類的差使，他卻願傾心盡力地完成，做到"惠利周浹"，深受群衆歡迎。其憎愛鮮明的性格，治事理政的態度，亦可見一斑。

又如："克恭在刑部與同官議事，不肯曲意附和。及去，凡克恭所定者，胥吏皆準爲程式。"

僅從上面提到的零星、片斷的事例，似乎也能給人留下這樣一個印象：在竭誠效忠并盡力維護元皇朝封建統治的群僚隊伍中，高克恭大體上稱得起是一個廉潔奉公、仗義直言，并有所作爲的"清官"。

揮灑淋灕、潑墨自如的山水畫師

然而，高克恭之被當時輿論所稱允，以及在後世之享有盛名，主要還是他在繪畫藝術方面的成就。

他曾經鑒賞過歷代題材豐富、風格多樣的國畫，研究過各具特色，獨樹一幟的畫壇流派之名作，於山水、墨竹下功夫更深，很注意揣摩并汲取諸家之長，運用於自己的創作實踐，成

[①] 同上頁③。

爲元代初年杰出的少數民族畫家。

我國山水畫，源於六朝而盛於唐，廣泛發展流行於元、明及後世。其主要流派可分南、北兩大宗："南宗以柔取韵，在實處得虛神，重於用筆；北宗以剛取勢，借虛處見實力，重於用墨"①。南宗以王維（字摩詰 701－761）爲祖，重渲染而勾勒少，即所謂淡赭山水；北宗源於李思訓（名建 651－716）父子②，山石峭拔，多用重彩，即所謂青綠山水。但二宗有時也相混并揉，互有影響。高克恭是繼承并發展南宗山水畫的主要代表人物之一。

起初，高克恭是向北宋書畫家米芾（1051－1107）及其長子米友仁（1074－1153）的作品學習。米家父子都是以水墨山水畫見長而蜚聲於世的，畫史上素有"米派"或"米氏雲山"之稱。米芾畫山水，多用水墨點染，自謂"信筆作之，多以烟雲掩映樹石，意似便已"，突破了勾廓加皴的技法，開創了獨特的風格。米友仁發展了米芾技巧，用水墨横點寫烟巒雲樹，運筆"草草而成，不失天真"，每自題其畫曰"墨戲"③，對後來"文人畫"中的筆墨縱放很有影響。高克恭曾特意畫過一軸《仿老米雲山圖》，頗得米氏精髓。

後來，高又借鑒於五代南唐畫家董源（約 903－962）和李成（919－967）的作品。董源曾擔任過北苑副使，人稱"董北苑"，用皴法畫山水，水墨及著色輕淡，工秋嵐遠景，"多寫江南真山，不爲奇峭之筆"④。他的畫近看似乎用筆潦草，平淡無奇，"遠觀則景物粲然，幽情遠思，如睹常境"⑤。李成是琴棋詩

---

① 《參加倫敦中國藝術國際展覽會出品圖說》第一册《書畫說明》。

② 李思訓之子名李昭道，父子二人以善畫山水，在唐代就有大、小李將軍山水之稱。

③ 夏文彦：《圖繪寶鑒》卷四。

④ 沈括：《夢溪筆談》卷十七。

⑤ 同上。

畫無所不通的藝術家，他的山水畫，“凡烟雲變滅，水石幽閑，樹木蕭森，山川險易，莫不曲盡其妙”①；且筆勢鋒利，墨法精微，“先用淡墨，積至可觀處、然後用焦墨、濃墨分出畦徑遠近，故在生紙上有許多滋潤處”②，有個成語叫“惜墨如金”，就是指李成繪畫時用墨先淡後濃，因而借指書畫作文力求精練，不輕易下筆而言。——高克恭吸取了諸家之長，致使他筆下的畫境，無論是層巒迭嶂的群峰，稠密疏薄的樹林，還是濃淡顯晦的烟霧，出没遠近的溪泉，都神似形象，生動逼真，引人入勝。他的這種廣收博采諸家精髓，不拘於一派一家的風格，使他的創作富有强大的生命力與吸引力，從而又影響於當世及後代。劉仁本《羽庭集》卷二《題米雲暉青山白雲卷》中曾指出：“世之圖青山白雲者，率尚高房山”。對明、清山水畫的影響，亦復如是。

此外，高克恭的墨竹畫，受金代著名書畫家王庭筠（1151—1202）的影響很大。王庭筠長於畫枯木竹石，存世作品有《幽竹枯槎圖》等。夏文彦評論高克恭所畫的墨竹“大有思致，怪石噴浪，灘頭水口，烘瑣潑染，作者鮮及”③。元代後期四大名畫家之一倪瓚也寫詩稱頌高的墨竹畫可與名家相媲美而毫無遜色，曰：“石室風流繼老蘇，黃華父子亦敷腴。吳興筆法鐘山裔，只有高髯不讓渠。”④ 詩中所提到的石室，是指北宋畫家文同（字與可，自號笑笑先生，人稱石室先生，1018—1079）；老蘇即蘇軾（東坡）。他們都是自成體系的竹派畫家。

從文獻資料和存世實物看，高克恭的畫不外兩大類：一類是山水畫，包括遠山、近樹、春雲、秋雨、朝霞、暮靄、村舍、

---

① 夏文彦：《圖繪寶鑒》卷三。
② 《輟耕錄》卷八引黃公望《畫山水訣》。
③ 夏文彦：《圖繪寶鑒》卷五。
④ 《倪雲林先生詩集》卷六《高尚書畫竹》。

溪流等等景色的描摹；另一類是墨竹畫，配以雲林竹石，怪石險灘。在畫法上，一般説不講究“工筆”，側重於“寫意”，即通過簡練的筆墨，繪出物象的形神，以表達特定的意境，且多用“潑墨法”。從形式上看，高克恭的畫有懸壁以供鑒賞的長條或横幅，有舒卷自如、便於珍藏的畫卷，也有的繪於扇面。可惜由於年代久遠，文物大量散失，流傳至今的實物寥寥無幾。扇面畫更是無踪可尋。幸虧元末明初的詩人張昱在《可閑老人集》中有五絶《高房山畫扇》一首，可借以推想玩賞：

結屋清溪上，仙凡此路分。
終朝看不厭，惟是滿山雲。

畫面是何等幽閑雅致，誘人神往，持此扇者在驅暑消夏中精神上所獲得的藝術享受，該遠遠超過此扇生風送涼的實惠多少倍？

翻檢元人集子，不難發現專爲高克恭的畫吟詩題句或發表評論者，比比皆是，其中有些名畫更是多人爭相題咏。題畫、咏畫、評畫的作者包括：元初赫赫有名、首屈一指的書畫家趙孟頫（字子昂，1254—1322），元代後期的名四家：黄公望（原名陸堅，1269—1354）、吴鎮（字仲圭，1280—1354）、倪瓚（字雲林，1306—1374）和王蒙（字叙明，1308—1385）。——曾有人把上述五人和高克恭一起，合稱“元六家”。此外還有陳基（敬初）、王冕（元章）等近六十家。除未具體涉及高畫原作的畫題者外，其有題目可參考者有：

春曉秋嵐圖、桑落洲望廬山圖、廬山圖、青山白雲圖、吴山夜景圖、吴山觀月圖、遠山木石圖、黄州雲山圖、雲山卷、雲林烟嶂圖、烟嵐圖、山水圖、秋山暮靄圖、山居圖、九江暑雨圖、竹石、竹木、雨竹、墨竹、竹、竹石圖、亂石奔流圖……

“西域才人畫似詩，雲山高下墨淋灘。”高克恭的畫，確實

充滿了詩的意境和韵味。“詩是無形畫，畫是有形詩[①]，詩情畫意總是融爲一體，難以割裂的。畫的別稱之一就叫“無聲詩”，高的畫本身就是這樣一種無聲詩或有形詩。經行家題咏，尤覺增色添彩，其直接在畫軸上揮毫書寫題簽者，融匯詩、書、畫、印於一紙，逐一對照鑒賞，更是美不勝收。即便是原畫原件失傳，只要讀一讀各家的題咏，也不難激起聯想與贊嘆。例如至今難見真迹的高畫《夜山圖》，當時有名詩人題咏殆遍。趙子昂《松雪齋集》卷三所題爲：

高侯胸中有秋月，能照山川盡毫發。
戲拈小筆寫微茫，只尺分明見吳越。
樓中美人列仙班，愛之自言天下無。
西窗暗語政愁絕，燈前還展夜山圖。

稱贊他的藝術才能和敏鋭洞察力，欽佩他能在短小有限的篇幅中凝聚遼闊的空間，收到了强烈的魅人效果。另一幅失傳的畫《越山圖》，也只能根據一首五絶去玩味：

越山隔濤江，風起不可渡。
時於圖中看，居然起烟霧。[②]

使人仿佛看到風塵滾滾、浪濤洶涌的江面上，冉冉上升的烟霧正彌漫於峰巒急流的上空，這是何等真切、動人的畫面呵！

題咏較多的《秋山暮靄圖》，至今還能夠觀賞其略有傷殘的原畫。鄧文原題七絶道：

傍溪草舍隱林中，望際雲山翠幾重？
長憶雨余閑信馬，輕鞭遥指兩三峰。[③]

既概括了畫中的景物特色，更聯想雨過天晴時在這一帶信馬漫游消閑的往事。而郭天錫的另一首五言詩同樣能發人深思，

① 北宋張舜民：《跋百之詩畫》。
② 趙孟頫《松雪齋集》卷五《題彦敬越山圖》。
③ 鄧文原《素履齋稿》·《題高尚書秋山暮靄圖》。

耐人尋味：

遠樹含空烟，群峰緘積翠。
離離雁外牆，落日來天際。
高侯丘壑心，點墨悟三昧，
我欲畫滄洲，晝長枕簟睡。①

朱德潤也評論他的畫說："高侯以文章政事之余，作山水樹石，落筆便見雲烟。瀟灑之象，真所謂品格高而韵度出人意表者也。"②

至於他的墨竹畫，同樣受到贊賞。黃溍在《金華黃學士文集》卷六中有《題高公畫竹木》言：

木葉蕭蕭半欲空，竹竿裊裊不成叢，
絕憐意匠經營處，都在風烟慘淡中。

則另是一番意境。至今仍在流傳的《墨竹坡石圖》，包括趙子昂在畫上所題的詩句，都別具神態，獨出一格：

高侯落筆有生意，玉立兩竿烟雨中。
天下幾人能解此，蕭蕭寒碧起秋風。

當時藝壇上曾有這樣一段佳話：高克恭有一次"與客游西湖，見素屏潔雅，乘興畫奇石古木。數日後文敏公（趙子昂的謚號）爲補叢竹"，後來名詩人虞集又爲此畫親筆題詩，被稱爲："三絕"③。虞詩的前幾句是：

不見湖州三百年，高公尚書生古燕。
西湖醉歸寫古木，吳興為補幽篁妍。
國朝名筆誰第一，尚書醉後妙無敵。
老蛟欲起風雨來，星墮天河化為石。
趙公自是真天人，獨與尚書情最親。

---

1 郭畀（天錫）：《快雪齋集》·《題秋山晴靄圖》。
2 朱德潤：《存復齋集》卷七。
3 見陶宗儀《輟耕錄》二六《詩書題三絕》。

高懷古誼兩相得，慘淡酬酢皆天真……①

趙子昂是當時數一數二的書畫權威，虞集把二人并列，認爲他們在繪畫方面可并駕齊驅，難分高下，足見其對高克恭的評價相當高。事實上，趙對高也有深厚的友情和敬意，從趙《題高彦敬畫二軸》② 的兩首詩中已有反映，其一是：

疏疏澹澹竹林間，烟雨冥濛見遠山。

記得西湖新霽後，與公攜杖聽潺湲。

寫他們之間的交往與共游；其二是：

萬木紛然搖落後，唯余碧色見松林。

尚書雅有冰霜操，筆底時時寄此心。

寫趙對高的爲人品德由衷欽佩。

張羽《靜居集》卷三《臨房山小幅感而作》中也有把二人并舉的詩句，曰："近代丹青誰最豪？南有趙魏北有高。"視趙孟頫（追封魏國公，故名之曰趙魏）、高克恭爲元初畫壇領袖。可見二人的聲譽幾乎得到了當時文壇藝苑的普遍公認。

到了明代，書畫家董其昌（1555—1636），認爲元人包括元末四大家總是把高、趙兩人相比，"恐非耦也"。但經過反復推敲，特別是看到高克恭的真迹《大桃村圖》，"烟雲淡蕩，格韵俱超"，才驚嘆不已，覺得果然名下無虛，"高尚書之品，幾與吳興埒矣"。最後，倒是他自己對高的評價遠遠超過元人，曰："詩至少陵（杜甫），書至魯公（顔真卿），畫至二米（米芾父子），古今之變，天下之能事畢矣！獨高彦敬兼有衆長，出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外，所謂游刃余地，運斤成風，古今一人而已"③。——他的這番估價，顯然也有偏愛過獎之嫌，

---

① 虞集：《題高彦敬尚書趙子昂承旨共畫一軸爲户部楊侍郎作》（見《道園學古錄》卷二）。

② 趙孟頫：《松雪齋集》卷五。

③ 董其昌：《畫旨》。

但是他對高克恭評價的轉變，至少表明高畫之經得起咀嚼鑒賞與不容忽視。怪不得高克恭生前，就引起那麼多同時代文人的稱羨與共鳴，紛紛與之呼應唱和；他一逝世，作品更是身價百倍，"購公遺墨者，一紙率百千緡"[①]！

關於山水畫爲什麼在元代特別盛行，曾經有過一種觀點，認爲蒙古貴族建立元皇朝後實行民族壓迫政策，壓制漢人，廢除"畫院"的設置，致使畫家大爲憤懣，多隱退山林，從藝術領域以山水畫發泄內心的反抗。持這種觀點的人，或許會有其充分的立論依據，其結論也可能適用於元初畫家中的少數前朝遺老，但未見得具有普遍適應性，至少對高克恭這一類畫家不適應。因爲他不僅是頗受器重優遇的西域色目種，而且也是青雲直上、官運亨通的封建官僚，似乎不該有什麼政治上的幽怨牢騷，也大可不必隱晦曲折地借山水畫發泄心頭之憤。我個人認爲，元代山水畫之盛行，主要原因可能是：（一）元朝統治者的喜愛與提倡；（二）藝術家的興趣所在，少數人也可能是投統治者之所好而樂於響應；因而使描山摹水成爲這一歷史階段藝壇畫苑風靡一時的潮流。而高克恭之熱衷於山水畫，除上述社會背景中的兩條因素的影響以外，似乎還不排除這樣一種可能性，即：西域回回人的習慣和伊斯蘭教的影響。按伊斯蘭教風俗，一般繪畫雕刻，涉及景物圖案均以花卉草木等植物爲題材，避諱鳥獸蟲魚等動物的繪描，更不能畫人物肖像。據說這一特殊限制的理由是，伊斯蘭教認爲：只有造物主安拉才能創造人類及其他動物，人們不應描摹刻劃人類及有生命之物的形象。故千百年來，中國清真寺之建築設計，其門窗四壁的雕飾圖案，均以山水花木爲限。高克恭偏愛山水畫，多少或許與此有關。當然，絶不能武斷地說，凡畫山川草木而不繪鳥獸蟲魚者皆回回人；也

① 鄧文原：《巴西集》卷下《尚書高公行狀》。

絶不能得出凡回回畫家皆不繪人物鳥獸的結論，因爲藝術愛好與宗教信仰畢竟是兩回事，藝術家不一定必然受民族習慣、宗教意識的束縛，例如清代回族畫家改琦（1774—1828，字伯蘊，號玉壺外史）就突破此限，畫花鳥蟲魚，尤工於畫人物仕女。但高克恭比改琦早生五百多年，作爲早期的西域人，可能仍受傳統習俗的支配。不過，更爲重要的因素還是畫家的興趣和風尚的影響。

不尚鉤棘、自得天趣的田園詩人

除繪畫方面的杰出成就外，高克恭的詩也有顯著特色。夏文彦曾對照評議道："其畫純中國法，且爲米氏父子以來之變法，與帶有匠氣之界畫，迥然不同，其爲詩亦不尚鉤棘，自得天趣"①。

高克恭的詩，有的直接書寫在畫軸上，有的散見於元人文集，也有因書法家特意選抄而傳世者。

作爲一個山水畫家，他的詩，也多半是山水田園詩。流傳至今的，共二十三首。散見於元人蘇天爵所編的《國朝文類》和吳師道的《吳禮部詩話》中，匯輯較多的是清人顧嗣立所編的《元詩選》二集丙集中，名之曰《房山集》。姚子敬曾用行草抄寫過他的十首詩，郭天錫《抄諸賢遺稿》中也錄過一首②。通過手抄、選錄而湊集成的這些詩，包括五律、五絶各二首，七律四首，七絶十五首。高克恭的詩從内容上看，有的是題畫詩，有的是懷友之作，較多的是旅途中的即興隨感。都寫得樸素自然，不矯揉造作，不雕章琢句，也很少用典。夏文彦説他的詩"不

① 夏文彦：《圖繪寶鑒》卷四。
② 卞永譽：《式古堂書畫匯考》書卷之十七《郭天錫抄諸賢遺稿》。

尚鈎棘，自得天趣”，這評價倒也確切、中肯。

高克恭詩作之有代表性者，似乎是一組見於《山村圖卷》的七絶詩，《元詩選》輯錄了七首，并附有詩人的小跋言：

大德八年（1304）夏五月還，自江西過虎丘，舟中子敬攜此卷見示，俗客以惡酒相撓，情況構詩不成，遂書途中所作，少答雅意。房山高克恭。

可見這是在旅途跋涉中陸續寫成的即興詩。其中頗多“不尚鈎棘、自得天趣”之筆，例如《過信州》（一作《題陽臺道中》，即前述郭天錫所手抄者）：

二千里地好耕桑（一作佳山水）
無數海棠官道傍。
風吹落紅撬馬過，
春風更比路人忙。

寫的是所見山水春光，耕桑忙碌景象，雖没有着墨渲染，但“撬馬過”而不是“騎馬過”，這個“撬”字已點出自然風光和春耕圖象引人入勝的魅力。又如《過弋陽》：

雷聲驅雨過山西，山腹雲根似削齊，
日暮牧兒歸不得，料是白水漲前溪。

寥寥數語，活畫了一幅山村雷雨圖。前兩句是實寫。電閃雷鳴，濃雲驟雨，有色有聲；後兩句則通過揣測、想像，表現這場暴雨之猛，使溪漲河溢，道路淹没，眼看天色已晚，詩人關注的是牧兒和畜群仍受困於山中，確實耐人尋味。

再看《無錫山中留題》言：

山深自昔無車馬，道在何曾畏虎狼！
只恐閑人來看竹，淋灘醉墨污新牆。

看光景，這是在剛畫完墨竹後乘興寫的詩，甚至可能就是題畫詩，一氣呵成，奔瀉自然。詩人喜愛山水，繪畫成癖，政事之余，“日弄柔翰”，足迹所至，常留遺墨，盡情揮灑而後快。

收尾處“道在何曾畏虎狼”一句，言近旨遠，語意雙關，這“道”字，似乎是寫深山中供人行走的偏僻小路，但引申爲借指凜然正氣又何嘗不可。

尤其值得玩味的是這首《即事》：

古木陰中生白烟，
忽從石上見流泉，
閑隨委（一作屈）曲尋源去，
直到人家竹塢邊。

在旅途小憩中，偶然發現叢林冒烟，石流清泉，被好奇心驅使，竟親自探本溯源，拐彎抹角地迂回前進，終於找到古木深處炊烟裊裊、竹屋隱居的人家，多麼有趣！這些行動如果出自年富力强的小伙子，倒也平常或正常。但此時正是高克恭任刑部侍郎、擢尚書那一年，已年近六旬，童心未改，竟有此與其政治身份和年齡特徵極不相稱之舉。此老之天真樸實、煞是可愛！這就是他對實際生活的探索體驗，這就是他搜尋積累創作素材的一種方式，這也是他的詩畫富有濃鬱的生活情趣的主要原因吧？

像從大自然中選取繪畫題材那樣，詩人很善於捕捉生動的畫面構成詩的意境，把繪畫的彩筆用之於寫詩，且看五律《岳陽樓》：

九月匯荆楚，一樓名古今。
地連衡岳勝，山壓洞庭深。
宿雁落前浦，曉猿啼遠林。
倚欄搔白首，空抱致君心。

描寫了這一名勝的所在部位，山湖形勢，重點擇取了惹人情思的飛禽走獸，使畫面靜中有動，并激發了歲月蹉跎、年華虛度、無所建樹的感慨，抒發自然。

至於他的題畫詩，更覺洗煉，寥寥數語，便能點出畫作的

特色和精華所在，試看其五絶《種筆亭題畫》：

積雨暗林屋，晚峰晴露巔。

扁舟入蘋渚，浮動一溪烟。

寓閑情逸致於幽美畫境中。另外一首五絶《松濤軒題畫爲鄧善之》：

春雨欲晴時，山光弄烟翠。

林間有高人，笑語落天外。

更覺豪放、爽朗、輕快。

又如《趙子昂爲袁清容畫春景仿小李》：

春林如染綴溪容，幾處幽居倚碧峰。

不是兩翁情話久，白雲深杳未能逢。

都能抓住畫面上最主要的景物特徵，包括水色山光、陰晴變化、色調深淺，以至情話笑語等等，據詩想像，如見其畫，如臨其境，如聞其聲，令人心馳神往。難怪有人説："詩是無形畫，畫是有形詩"，詩情畫意確實相輔相成、難解難分。畫家以詩題畫，自然深得要領，有畫龍點睛之效。

通觀高克恭的生平及其創作，自然會產生"畫似其詩，詩如其人"之感。他的詩，總是輕描淡寫，語言樸素，着色淺雅，流於自然。不追求華麗辭藻，不借助成語典故，不渲染夸張，不無病呻吟。雖説是寄情山水，描山摹水，但并不象一些騷人墨客筆下的詩句那樣濃筆艷墨、鋪紅着綠、激情奔流、狂熱浪漫。抒情也是冷靜的、淡漠的。這跟他平素的性格，處世待物的理智態度完全一致。再看這首《夜山圖》，更覺突出：

萬松嶺畔中秋夜，况是樓居最上方。

一片江山果奇絶，卻看明月似平常。

詩人只是直接描寫他月下賞景（或賞玩畫卷）的感受，老老實實，如實道來，并没有特意加工和美化這中秋圓月。雖有"果奇絶"的贊嘆，但"似平常"三個字也就把月色淡化了。

甚至連懷友、贈友的詩也是如此。按說這一類詩，該是具有深情厚意的，克恭卻不這樣寫，且看《靜觀閣早興寄懷善之先生》：

君官近九列，我畫將二米。
不虛五年別，勝進各如此。

平淡得近似冷酷，從字面上看，好象只是說，這五年來，咱們各走各的路。雖說是"寄懷"，卻幾乎沒有絲毫"懷"的感情。何況這位被懷念的善之，還是他的知交密友鄧文原。鄧文原在高克恭逝世後撰寫的《高公行狀》中曾有這樣一段回憶說："嘗見公作畫時，雖貴交在側，或不暇顧，有指謂公簡傲者，久乃識其真"，正反映了對克恭性格的深切了解。

在傳世的二十三首詩中，雖然主要是寄情山水之作，也常常寓情於景，但總是陶而不醉，樂而不淫，哀而不傷，嗅不出一般浪漫詩人的氣味。沒有偎紅倚翠的脂粉香，沒有婉約纏綿的兒女態，沒有離愁別恨的相思淚，沒有醉生夢死的紈綺習，沒有悲觀絶望的遁世情……在描摹詩人所傾注的旖旎風光、魅人景色時，甚至也很少跟美女的仙姿倩影相互聯系比擬。只有白描，只有平鋪直叙，只能在樸素自然中見其真摯本色。

騷人雅士的詩，包括一些歷代有漢文創作傳世的回回詩人在內，總不免常常提到酒，寫宴飲之樂，或借酒澆愁，確實累見不鮮。但在高克恭的詩中，卻很少涉及這方面的內容。有例可查者，僅有兩處。一處是前文所引《無錫山中留題》："淋灘醉墨污新牆"，用了個"醉"字，反映繪墨竹時的情景，其內涵似乎是"醉"在作畫的勃勃興致上，不一定是强調飲酒過量；另一處是《題怡樂堂爲贈善夫良友》這首七律中，其中六、八兩句分別爲："有席筵賓酬　觴"，和"松門醉倚看夕陽"。這是爲朋友家的客廳——怡樂堂——題寫的應酬之作，與酒直接相關的并非詩人自己，而是寫華堂的主人及其佳賓。看來，屬文賦

詩而很少涉及酒，這也是高克恭詩作不同於凡俗的特色之一。

自然，高克恭的詩，既是偏於山水、題畫、酬世，又多即興、偶感之類，題材較狹窄，內容也較貧乏，無論從思想境界或藝術技巧方面衡量，都遠遠不能跟他在繪畫上的成就相比。就整個元代文學而言，代表這一歷史時期的主要精華是雜劇、散曲，相對說來，詩處於低潮、次要的位置，除少數杰出詩人，如似乎超過虞（集）、楊（載）、範（梈）、揭（傒斯）"四大家"的劉因、薩都剌、王冕等人的詩作外，其他都微不足道。高克恭浮沉宦海的三十幾年中，調任頻繁，南來北往，終日奔波沉埋於行政事務之中，沒有遭遇過貶謫弃職之類的風波，晚年也沒有解甲歸隱、躬耕房山的消閑歲月，特別是沒有長期深入下層體驗生活民情的機會，有時擠出點時間，熱衷於繪畫，不一定常寫詩，傳世的詩又絶非上乘之作，這是不難理喻的。元人和後人多贊其畫而很少論其詩，也自有道理。對他的業余詩作，亦不宜苛求。如果把他的詩，作爲研究這一歷史人物的史料或綫索，還是很有價值；對了解其爲人、作風、個性，意義更大。

要全面評價這個人物，可知他是一位勵精圖治、清廉自守的政治家，是山水淋灕、潑墨自如的畫師，是不尚鈎棘、自得天趣的詩人。這三個方面他都有自己的特點和成就。

就他生平的活動而言，主要是做官，是竭誠效忠并盡力維護元皇朝封建統治的群僚隊伍中的一員。但他的積極進取、克己奉公、勵精圖治、堅貞自守、體察民情、寬厚待人，曾博得正直之士的贊佩。繪畫和賦詩，只是他的業余愛好。論身份，官居三品，有所建樹，名噪一時，主要是政治家；論造詣、成就、影響，以畫爲最突出；詩作則平淡無奇，略有遜色。但作爲一個祖輩來自西域的回回人，勤習華夏文化而不僅立足於東土，甚至能馳騁於元代社會歷史舞臺，并在多方面取得成就，確實難能可貴。他的詩，跟他的畫一樣，也是值得珍視的一份文化遺

產。琢磨其詩畫的內在聯系，想見其爲人，便可對高克恭的文風、畫風與作風之統一，產生較明晰的印象。柳貫在評述高的詩畫時指出："高公畫人能品，故其詩神超韵勝，如王摩詰（王維）在輞川莊，李伯時（李公麟，1049—1106）泊皖口舟中，思與境會，脱口成章，自有一種奇秀之氣"①。這番評議，全不像董其昌評高畫"古今一人而已"那樣過份夸張，倒切實可取。今天我們在賞畫讀詩，也有這樣的"奇秀"感。他的畫，詩情横溢，他的詩，畫意畢現；其詩畫并存者，更相得益彰，相映成趣，使人大飽眼福，只惜流傳至今者吉光片羽，數量太少，要進一步深入研究高克恭，資料很缺乏，而他的文集又難於尋求。清初黄虞稷所撰《千頃堂書目》中，曾列有《高文簡公集》七卷，怎奈有目無書，望梅難以止渴而益渴，只好望目興嘆罷了。

林　松

① 柳貫：《待制集》十八《題姚子敬書高彦敬絶句詩後》。

元代回回詩人買閭及其傳世之作

——兼論他并非蒙古族詩人

一“窮經晚進士，慚授一官歸”的寒儒

在元代回回作家群中，買閭，是有詩歌傳世的人物之一。

買閭，字兼善，約生於元代中期，元亡時仍健在。入明後過了幾年的隱居生活，生卒年代及詳細經歷不可考。僅知其祖父系哈只，父名亦不剌金，定居於會稽。他們從小就培養買閭學習華夏文化，使他在幼年便能博通經史。

買閭的仕途生涯很不順利。元至正二十二年（1362）被推舉爲鄉貢，以路途梗阻而未能進京會試。江浙等處行中書省任他爲尹和靖書院山長。山長之職，始於唐及五代，是山中學舍（稱“書院”）的主講并總院務者。自南宋至元，設官立書院，概置山長與學正教諭，并爲學官，由禮部及行省宣慰使選任。買閭任山長不久，由海路進京，準備參加至正二十三年（1363）三月的廷試，因未趕上會試之期，於同年六月，由中書省奏請授遲到者六人以教授之職，“非徒慰其跋涉險阻之勞，亦及激勸遠方忠義之士。”買閭被命爲嘉興路儒學教授。從他的詩句“窮經晚進士，慚授一官歸”看來，他這時年紀已不算小，可知這位博通經史的中年儒士官運不佳，地位低微。而且，這時元皇朝已奄奄一息，處於行將覆滅的前夜。他離京後，吳越一帶早被起義軍占領，他也没法去赴任，便攜家避居上海郊區，奉養高

堂二老，基本上過的是清寒貧苦的隱逸生活。元末明初的詩人王逢（字原吉）在《梧溪集》中説他“志尚孤卓，殆忘世之薦變，身之益貧也。”[①]，於此可見他的桑榆晚景很悲涼。

他的傳世之作，數量不多，也没被匯成集子，只能在賴良（字善卿）所編《大雅集》（專采元末人詩，去取精審，無集子流傳者多錄存於此書）中，查到買閭詩十一首，[②]其中包括五律六首、五古一首、七律二首、七絶二首。這些詩，可作爲了解并研究這位回回詩人的依據。

二“願效商岩翁，行歌紫芝采”的詩人

買閭傳世之作，寥寥可數，無法窺知全貌，也就很難給予較全面的評價。幸虧有《述懷》、《感懷》一類言志抒情的詩作，在一定程度上反映了他的身世、思想和情趣。可以作爲剖視其他作品的總綱。

他身爲色目人，在當時至少處於不會被歧視的地位，但他正趕上元末的時代，政治上没有、也不可能找到什麽出路，始終没能擺脱窮困潦倒的寒酸的境遇，因此，詩作中總不免流露和貫穿着悲涼、凄楚之感。但他也絶非對國事漠不關心，他既有“慚無董賈策”之嘆，亦有“舉頭驚見失青山”之憂[③]，在元亡之後他也跟一般有“骨氣”的迂腐儒士一樣，保持了亡國遺民隱居不仕的“節操”。這種情況，也跟元亡入明不肯入仕的許多漢族文人如楊維禎、戴良、胡天游、王逢和回回詩人丁鶴年等相似。

詩人擅長寫景繪物，描摹四時景象。且看五律《春雨》：

---

① 王逢：《梧溪集》卷四《贈買閭教授·序》（見本文第三部分）。
② 買閭的詩，見《大雅集》卷四、五、六、八。
③ 引自買閭《和年第閭人樞京城雜詩》之二，和《題葉隱居雪篷》。

晚雨連山白，春雲壓地陰。
叢篁栖雀亂，芳草落花深。
水闊西江眼，天長北闕心。
孤桐閑在壁，忍操越南音。

把這場春雨寫得有色有聲。“連山白”、“壓地陰”的氣象，雖然視野開闊，空間極廣，卻給人以沉鬱憋悶之感；頷聯中“栖雀亂”、“落花深”，不僅把雨景描得更具體、更細致入微，而且進一步映襯和濃化了悲凄煩躁的感情。從頸聯的轉折和結尾的慨嘆這四句，也不難想像詩人對朝廷、對國家、對時局的關心，對風雨飄摇的現狀深感不安。帶着陰鬱的心情去觀察這沉悶的陰雨，寓情於景，才會有這種黯然孤寂的感受。這跟買閬自己的另一首七律《春曉》相比，有着明顯區別：

香霧空蒙落月低，六街官馬散銀蹄。
芙蓉帳底夢初醒，卧聽栗留花外啼。①

所寫的是春日拂曉，背景是繁華喧鬧的帝都，處境不同，心情互異，彼一時，此一時，所感受的春天景色也就截然有別。

不過，寄憂傷之感於寫景詩中，似乎是詩人抒情的特色，試看五律《雪》：

朔風吹破屋，曙雪下繽紜。
六合渾清氣，千山盡白雲。
老蛟深閉蟄，獨雁遠呼群。
想像西湖路，梅花瘦幾分？

把呼嘯的北風和鋪天蓋地的曉雪寫得如此形象、真切、生動，詩人捕捉了一些具體的景象，從視覺、聽覺、嗅覺、感覺各方面去領略景物特徵，結尾從老蛟、獨雁的一隱一現一藏一

① 詩中的“六街”，指首都的街道。唐宋時，國都均分六街。栗留，鳥名，即黃鸝，黃鶯之類。

露，進而聯想到西子湖畔的梅花，經受這場風雪將會有什麼變化，意味深長，幽思深沉，跟一般贊揚“瑞雪兆豐年”之類的發揮，絶不雷同，可謂別出一格。這當然也是詩人在特定環境和特定心理狀態中對客觀景物的特殊反映。

以上是寫春雨、春曉、冬雪的詩，詩人筆下的秋天，另是一番景象，且看七絶《八月既望，訪古鼎上人，時庭桂盛開，因賦絶句以贈》：

桂花影下坐談空，恍在清虚玉府中。
海月滿庭秋一色，天香和露滴西風。

這是訪問并題贈隱居山林僧人的詩，把景色描繪得這般幽雅、清新，真是别有洞天，引人入勝。詩中雖没有流露傷感之情，甚至還表現出一種爽朗舒暢的快感、醉感，但實際歌唱和向往的是超凡脱塵的境界，仍是對現實的厭煩和逃避。

借題發揮，縱横馳騁，談今論古，聯想豐富，也是買閰詩歌的特色之一。如《題葉隱居〈雪篷〉》這首七律：

朔風吹雪滿溪彎，一葉憑虚獨往還。
擊楫正思歌玉樹，舉頭驚見失青山。
曉窮滄海模糊外，夜泛銀河浩蕩間。
笑殺當年韓刺史，苦寒騎馬度藍關。

這是爲隱士葉某所繪《雪篷》而寫的題畫詩，據詩句可想見這迎着風雪在溪上飄泊的小舟，一似憑虚御風，遨游太空，獨往獨來，“曉窮”、“夜泛”，終日飄蕩。然而，擊楫泛舟的隱士是否真的那麼逍遥自在、輕松自如呢？當然不是，頷聯中“正思歌玉樹”、“驚見失青山”兩句正説明隱士思緒萬千。又想起南北朝時因荒淫無度、縱情聲色而導致亡國的陳後主叔寶的

《玉樹後庭花》[1]。在隱士心中，蘊涵着多少辛酸痛楚！收尾處更聯想到當年曾上疏批評唐憲宗奉佛太過的韓愈因觸怒了統治者，被貶爲潮州刺史，途中經過藍關（嶢關，今陝西藍田縣東南）不勝凄苦的慘狀[2]，進一步揭示了"[illegible]逐"孤舟中隱士錯綜復雜的心情。自然，詩人買閭用"笑殺"的字樣，對韓愈的苦諫之舉持輕蔑的態度。這跟他晚年對世事的消沉、悲觀是一脈相承的。

看來，這首詩可能是元皇朝末期，或在它覆滅以後寫的，題畫詩中的抒發、聯想、咏史，不僅是描繪泛舟隱士的心理活動，而且也是畫家和詩人自己的寫照。

買閭晚年消極遁世的態度，跟他所處的時代和環境息息相關，基本上是忠君念舊的遺民思想的反映，試看他在元亡後寫的詩，便可分曉。其中一首爲五古《述懷》：

流光何駸駸，瞬息不我待。
憶從越山來，忽復廿余載。
羈栖迫險艱，形容為之改。
世澤嗟僅延，生涯念何在。
冰霜歲雲暮，憂端際滄海。
積陰韜日月，矯首重興慨，
願效商岩翁，行歌紫芝采。

一開始就感嘆年華易逝，歲月蹉跎，虛度了大半生，飽經憂患磨難，仰賴先世餘澤而無所建樹承繼。緊接着，又抒發了自己處於動蕩時局中，憂思愁緒簡直不堪忍受，又無力振奮自

① 陳叔寶所作《玉樹後庭花》暴露了昏淫靡爛的本質，是導致其崩潰的亡國之音，其詞爲"麗宇芳林對高閣，新妝艷質本傾城。映户凝嬌不進，出帷含態笑相迎。妖姬臉似花含露，玉樹流光照後庭。"

② 韓愈：《左遷至藍關示侄孫湘》詩言："雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前"。韓愈上疏切勸憲宗事，在元和十四年（819）正月壬辰。從刑部侍郎貶爲潮州刺史。見《資治通鑒》卷240《唐紀》56.

拔，只能長吁短嘆。最後，也只好借用漢代典故，表示願仿效"商山四皓"①，藏踪匿迹，以邊行邊歌邊采芝的隱居自怡，儼然是遺老的口吻和自白。

他的這種態度或認識，因然反映了他自己的個性、素質和修養，但也足以説明漢族文化、封建倫理道德對他的熏陶感染之深。至於他的文化素養、造詣，作爲一個先祖外來的回回人，又非世代書香之家，以勤學經史而達到具有得心應手地屬文賦詩的地步，并使他的創作列入華夏詩壇盛開的色目花品種之一，確實難能可貴。

他的詩，構思新穎，意境幽美，語言樸素，對仗工穩，用典貼切，想象豐富，妙筆生花。遺老思想雖濃，歌功頌德之筆卻很少，也没有逢迎酬世的俗套。傳世之作雖寥寥可數，但在元詩中仍有其特色。在元代回回文人中，他在詩歌方面的藝術成就，比回回詩畫家高克恭的《房山集》，有過之而無不及；與其他傳世之作較少的回回詩人相比，亦毫無遜色。

三"其志孤卓，忘世薦變"的"西域士"

最後，似乎還有必要對詩人的身份和族别作一點必要的補充。

在元代，名爲"買閭"者甚多，有的人雖身居要職，或頗有來頭，但在《元史》人物列傳中無單獨立傳者，散見於各卷中的買閭，據粗略查閱，舉其要者如下：

升同知樞密院事買閭知院事（卷 25《仁宗二》）

賜諸王買閭部鈔三萬錠　　（卷 26《仁宗三》）

---

① 商山四皓——指秦末東園公、甪里先生、綺里季和夏黄公，四人因避亂而隱居商山，年齡均超過八十歲，故有"四皓"之稱。

帝御嘉禧殿謂札魯忽赤買閭曰（同上）

遣平章政事買閭往諭高麗王（卷30《泰定帝二》）

前河南行平章政事買閭（卷32《文宗一》）

命知樞密院事買閭以兵守直沽（卷47《順帝七》）

……平章買閭……等軍次榆林（卷138《燕鐵木兒傳》）

這些顯然都不是回回詩人買閭。其中諸王買閭本屬蒙古皇族的"金枝玉葉"，可見名爲買閭、買驢者，絶非一個人，其族籍何所屬亦有待於考辨。

考辨詩人買閭爲回回人最早的是陳垣先生，他在《元西域人華化考》卷八第三章中作了考證，白壽彝先生主編的《回族人物志》元代分册，也把買閭寫入回回詩人之列。但《元代少數民族詩選》一書，卻認爲詩人買閭是蒙古族人，并作了下述簡介：

> 買閭，字世杰，蒙古斡羅納臺氏，元統（順帝年號）元年（一三三三）進士，官禮儀院太祝。父名唐兀臺，濮州蒙古軍戶（見《元統癸酉進士錄》）[1]

毫無疑問，這份傳略介紹的買閭是蒙古族人，也不排除他曾經寫過另外一些詩。但以上所舉的那些詩篇的作者，絶不是這位字世杰的蒙古族進士，而肯定是字兼善的回回詩人。

即便是光從詩歌本身，也可以鑒别判斷。元統進士買閭世杰，本是蒙古族一支，源出北方，父親唐兀臺爲濮州蒙古軍户。濮州，在今山東鄄城北部，《元史》卷58《地理志一》載："元初隸東平路"，領有鄄城、朝城、館陶、臨清、觀城和範縣。亦屬北方地區。而回回詩人買閭兼善，早定居會稽，在江浙行中書省，屬紹興路，"唐初爲越州，又改會稽郡"，[2]本是江南地區。

---

(1) 王叔磐等選注：《元代少數民族詩選》（内蒙古人民出版社1981年6月第一版）第240頁。

(2) 《元史》卷62《地理志五》。

買閭的詩句中多次點明他的故鄉，就是最直接、最現成的例證，見於前文已引述過之詩篇者，有："憶從越山來，忽復廿余載"；"孤桐閑在壁，忍操越南音"；"自是故園歸未得，杜鵑啼破越山春"，以及"想象西湖路，梅花瘦幾分"，反映詩人來自越山，思念越南，熟悉鄉音，惦記西湖，對家鄉故土的感情如此深沉、熾烈！在没有引述的詩篇中，如《和年弟聞人樞京城雜詩》，雖寫作於京師，也有"落魄南州士，看花愧不先"的詩句，證明詩人生長於南方；更有"窮經晚進士，慚授一官歸"的句子，所述情況與被命爲嘉興路儒學教授相吻合。這些，跟出身於濮州軍户的蒙古族文人買閭世杰毫不相干。

再從跟詩人有交往的著名文人王逢所撰的詩文看，更無可置疑。在《梧溪集》卷四中有他的五律《贈買閭教授》一首，前有序言，對買閭介紹頗詳：

> 買閭，字兼善，西域人。元初，祖哈只仕江南，遂家上虞。父亦不剌金，力資兼善學，以禮經領至正壬寅鄉貢。浙省臣因北向途埂，權擢尹和靖書院山長。既航海赴會試而後期，不果。禮部尚書李公尚絅，特言之朝，敕授嘉興儒學教授。及還，會政屬淮閫，屏後幽遐，且十余年，曲奉二親甚至。今春，訪予"最閑園"：風雨花落，雛索滿目，觀其志尚孤卓，殆忘世之薦變，身之益貧也，乃酌之酒，贈之詩雲：
>
> 顓卯西域士，鄉薦十年前。隴畝心中越，山河枕上燕。
> 尊同漂梗地，門掃落花天。慕殺柴桑老，詩題甲子篇。

如果把這位買閭兼善跟另一位買閭世杰對照，便不難看出這兩位名同字异的文人絶没有混同的理由。王逢的詩和序言中，都提到詩人買閭兼善是"西域人"、"西域士"。而世杰買閭卻是蒙古人。回回詩人買閭"家上虞"，而世杰買閭屬濮州蒙古軍户，一個在南，一個在北。從身份看，兼善是書院山長、儒學教授，

而世杰是禮儀院太祝。元代太常禮儀院，掌大禮樂、祭享宗廟社稷、封贈謚號等事，秩正二品；其下屬官員中有“太祝”十人，從八品[①] 這種身份不一定跟騷人墨客有關（當然也不排除他有吟詩作賦的業餘愛好）。兩人入仕的情況和歲月也相距甚遠，兼善是至正壬寅（1362）鄉貢，已是元皇朝傾覆的前夜，而世杰是元統癸酉（1333）進士，幾乎早三十年，未見得入明代爲遺民，即便此人明初還活着，也不會跑到江南去隱居。更何況買閭的詩作中所熟悉并集中反映的南方風光，恰恰是生於北國、任職大都的蒙古人買閭世杰所感到陌生和茫然的。因此，考辨與確斷詩人買閭系西域回回人而非蒙古人的最有權威的資料，莫過於王逢這首帶序的詩。王逢是江陰人，至正年間作《河清頌》，臺臣薦之，稱疾辭。元亡後，洪武初明太祖朱元璋以文學徵。他“堅卧不起”，隱居於上海之烏涇，歌咏自適，自稱席帽山人。他的生活環境、經歷以至旨趣，都跟買閭酷似，又同是明初的元代遺老，贈詩是在壬寅鄉薦後十幾年寫的，這時，至少已是洪武五年（1372）以後的數年間，表明直至元亡後若干年，這兩位詩人還保持着訪問、共酌、贈詩的聯系。這就完全可以排除詩人是蒙古族禮儀院太祝買閭世杰的可能性。

更從詩人的前輩考辨，祖父哈只，一看就是回回人的稱呼。“哈只”，本來不是人名，而是對穆斯林中曾到聖地麥加朝覲者的尊稱，元、明、清史料中常見到這個稱號，如明代航海家鄭和的祖父和父親，都稱“哈只”。在元代，把哈只視作人名的現象極多，買閭的祖父是其中哪一位，或是否具有被史書列名的資格，不得而知。王逢小序中既有“祖哈只仕江南”字樣，而在元人張鉉編撰的《至正金陵新志》卷六中，提到約在大德七年（1303）任江南諸道行御史臺監察御史的名爲“哈只”者，時

① 《元史》卷 88《百官·四》

間與買閭領鄉貢相距近六十年。此人當然不見得就是買閭的祖父，只是說名“哈只”者多爲回回人。至於他的父親名亦不剌金，更是常見的回回人名，元代知名者就有好幾個，地位高的任户部尚書，較低的也有好幾位是江浙地區一些縣的達魯花赤。這名字可能就是迄今通譯爲“易布拉欣”者，原系古代先知的名字，但也有可能是伊本·拉金（意思是“旅行家之子”）的譯音。總之，都是近乎阿拉伯語音的人名。而用買閭這個名字的元代人中，確實也有蒙古人，需要考察牒譜世系，仔細審辨。蒙名、回名相同、相近、相混的人，在元代，時有所見，不乏其例，如怯烈、伯顏，以及名尾綴以“瓦赤”、“不花”之類。如果詩人買閭之名系阿語人名的音轉，原名意思是“金融家”、“理財家”，一似漢名“進財”、“得寶”之類。但也有可能是通見人名歐瑪里（亦譯“烏馬爾”，意爲“長壽”）之异譯或簡化（即去掉開頭音節，保留後兩個音節）。既無文獻資料可查核證實，當然只是一種揣測假想，僅靠對音方式以漢字表示其他語種的人名，歷來存在差异，如俄國著名作家契訶夫不是曾被譯爲柴霍甫嗎？出入多大！因此，即使詩人買閭的名字與當時的蒙古人名相同，也否定不了這位哈只之孫、亦不剌金之子的西域人確屬回回族籍，絶不能張冠李戴地把他的詩跟另一位同名的元統進士、禮儀院太祝的作品混爲一談。

林　松

華夏文苑色目花

——元代杰出的回回詩人薩都剌

薩都剌是我國元代著名的回回詩人。他工詩畫，善楷書，元代文壇藝苑名家多交口贊譽。明、清以後，至近、現代，他的作品，一直爲研究者所重視。

關於薩都剌的祖籍、族別、生平、仕履、作品以至姓氏由來，曾引起過種種爭論。本文重點雖不在考據、考辯，但在綜述、整理薩都剌傳略的過程中，對歧疑較大、爭議較多的問題，仍準備粗略涉及，或附以簡注，使讀者大體了解對薩氏研究的一般概況。

薩都剌，字天錫，號直齋。先世是西域回回人，答失蠻氏。祖父薩拉布哈（一作思蘭不花），父親阿魯赤（一作傲拉齊），以武功起家，累著勛勞，被元世祖忽必烈賞識，奉命鎮守晉北大同路至代州一帶。薩都剌就出生在河東山西道冀寧路（前太原路）所屬代州之雁門（今山西省代縣西北），因而被視爲雁門人。他的詩集，也被命名爲《雁門集》。

薩都剌是回回人

薩都剌的族別，曾經有過幾種說法。除回回說之外，亦有

人認爲他是蒙古人，畏吾兒人，甚至有人說他是冒充回回的漢人。

早在1923年，陳垣先生所撰《元西域人華化考》，對此作過嚴謹翔實的考證，判斷薩都剌爲回回人。但迄今六十年，仍有持异議者，爭議的焦點主要是：薩都剌究竟是回回人，還是蒙古族人？直到目前爲止，報刊、詩文選、文學史和辭典、工具書等出版物，對薩都剌族別的介紹，雖然這兩種說法都存在，但通過探討，大多數已逐漸傾向於回回說，放弃早先堅持的蒙古族說（如新編《辭海》合訂本改變其《文學分册（修訂稿）》的提法，便是一例）。不過，視薩爲蒙古族者還不時出現①。

我們之所以認薩都剌爲回回詩人，主要依據是：

1. 從氏族、來源看。薩都剌系答失蠻氏。答失蠻，在我國史書中，有時亦作"達失蠻"、"大石馬"等，本是波斯語 Danishmand 的對音，是伊斯蘭教對精通教律的學者之尊稱。《元典章》說"答失蠻"屬"迭里威失户"，錢大昕據此解釋"答失蠻，乃回回之修行者也"②，解釋是確切的。"迭里威失"也是波語 Dervish 的音譯。意爲"苦修者"，都跟伊斯蘭教有關。在元代，有一些被稱爲答夫蠻氏者，也是來自西域的穆斯林，如嶺南廣

① 近年來新版、重印或再版之主要書刊，諸說不一。認薩都剌爲回回人者，主要有：游國恩等編《中國文學史》；張旭光《薩都剌生平仕履考辨》（《中華文史論叢》1979年第二輯）；林松、白崇人《薩都剌族籍考》（《中央民族學院學報》1979年第4期）；楊志玖《薩都剌的族籍及其相關問題》（《南開學報》1983年第6期）寧夏人民出版社《中國回族文學作品選》古代詩歌選注部分。中國科學院文學研究所編《中國文學史》只說薩"答失蠻氏"。朱東潤主編《中國歷代文學作品選》則說他是"答失蠻氏，蒙古人"，二說并融。新編《辭海》修訂稿《文學分册》（1979年5月上海辭書出版社第一版）亦并列"答失蠻氏，蒙古人"字樣，但1980年8月新出《辭海》（1979年版）合訂之縮印本，已改成："先世爲西域回回族（答失蠻氏）"，即修訂時已改爲"回回"說。但繼此之後的出版物，仍有個别堅持"蒙古人說"者，如王叔磐等選注《元代少數民族詩選》（1981年6月内蒙古人民出版社第一版）以薩詩中多次談到嗜酒而否認其爲回回人，并引用《四庫全書總目》等資料對薩名爲蒙古語"濟善"，或言"結親"說，定爲蒙古人。

② 錢大昕《廿二史考异》卷87。

西道肅政廉訪副使伯篤魯丁（魯至道），又如居龍興路錄事司的別羅沙之妻，都屬答失蠻氏。這一氏族的先輩可能是伊斯蘭教中聲望地位較高的宗教職業者。答失蠻氏，應屬於“色目人”的範疇，絶不會是蒙古族系統。

2. 從薩都剌本人及其親屬的名字看，多屬回族人慣用之阿拉伯語人名。如薩都剌，原是 Sa'adu Allah 的對音，本應細讀爲“薩爾都——安剌”，截取主要音節可快讀或縮寫爲“薩都剌”。它由兩個詞匯組成：“薩爾都”的意思是“賜福”；“安剌”是伊斯蘭教崇奉的主宰，通常寫成“安拉”。兩個語匯聯爲詞組，意思是“安拉賜福”。詩人的名字顯然具有阿漢合璧的特色：薩都剌之名是阿文原名的對音，以“天錫”爲字正是原名的意譯。天錫者，天賜也。古漢語中“錫”與“賜”相通，可不言而喻。至於將“安拉”譯爲“天”，本是有例可循的，如位於麥伽的“拜衣圖·安拉”Beitu－Allah 意思是“安拉之房”，習慣上稱爲“天房”；《古蘭經》是安拉的經典，亦通稱爲“天經”等等。雖然，漢族士大夫中，名字或雅號叫“天錫”者，確實大有人在，但象詩人名薩都剌、字天錫這樣音意兼顧、珠聯璧合的名字，該是精心推敲選定而恐非偶合的吧？

而且，在漢文典籍中，與詩人同名者，都是回回人，或阿拉伯人。如《廣州府志》記述廣州著名古墓、建於唐貞觀三年（629）的回回懷墳的守墳户，在元代至正年間（1341——1368）有守墳者十七户，其爲首者就名叫“薩都拉”。又如嚴從簡所撰《殊域周諮錄》卷十一詳述明嘉靖四年（1525）天方國貢使來華情況，在抵達京師的十六人使團中，亦有名“撒都剌”者。盡管譯爲漢字時寫法略有不同，如“剌”與“拉”、“撒”與“薩”，音同字異，但肯定是同一個名字的不同譯寫。

然而，《四庫全書總目提要》的編者卻在探討這個名字的來由時，批駁了干文傳所述“薩都剌雲者，即華言所謂濟善也”之

說，并煞有介事地“糾正”曰：“薩都剌，蒙古語結親也”，還嘲笑干文傳“以不諳譯語致誤”。[1] 殊不知“薩都剌”的含意既非“濟善”，亦非“結親”，因爲它根本不是蒙古語。蒙語“結親”這個詞匯，音譯爲“烏日格土日勒”，與薩都剌之音風馬牛不相及，不知《總目》究竟何所據！十分有趣的是阿拉伯語和波斯語的“結親”，都使用同一個詞匯叫 Arus 讀若“阿魯斯”，倒跟薩都剌的父名“阿魯赤”極其相近，如果并非偶合，也許是《總目》編者張冠李戴，誤把外語當蒙語，錯把父名當子名加以解釋吧！！

至於詩人的祖父薩拉布哈（思蘭不花），以名尾帶“不花”字樣，似與蒙古族人名相混，或被疑爲蒙古族。經求教阿拉伯來華專家，并幾經推敲查考，認爲這是 Salam Al—Bokhara 的音譯，意思是“布哈拉的安寧”。[2]“布哈拉”，在漢文史籍中，亦作“蒲華”、“不花兒”、“卜哈兒”、“不花剌”等，中世紀本是伊朗所屬的文化重鎮，伊斯蘭教在波斯興起的重要發祥地之一，即今蘇聯烏兹别克境内的布哈拉 6yxapa。從他祖父的這個名字揣想，其先世可能是布哈拉籍，也許是成吉思汗西徵時隨大批西域人東來而定居中華的。

此外，薩都剌的三弟名叫剌忽丁，更顯而易見是阿拉伯語 Ruha Al—Din 的對音，意思是“宗教的靈魂”，也是常見而且典型的回回人名。從這一系列的人名剖視，都具有回回特色，亦可推想這是個回回家庭。

3.《四庫總目》關於“薩都剌實蒙古人也”的論斷與《四庫簡目》的說法產生矛盾，無异於被《簡目》所推翻。

---

① 清·永瑢、紀昀《四庫全書總目提要》卷167。

② 在我國《中國建設》雜志工作多年的阿拉伯專家艾卜·哲拉德所提供的情況，該雜志阿文版1980年五期發表拙作《元代回族詩人薩都剌》時，“薩拉布哈”之名即據此譯爲阿拉伯文。

《簡目》卷十七云："薩都剌，本色目人，其集稱《雁門集》，蓋其祖父以來世居是地。"《簡目》，是《總目》的凝縮本，是在《總目》的基礎上刪繁就簡、提要而成的。因爲乾隆有感於《總目》卷帙過繁，查閱不便，才對四庫館下令，另編《簡目》，以供讀者選用。它的刊版問世雖比《總目》較早，但編纂程序與完稿時間，都是《總目》在先（乾隆四十六年，1781），《簡目》在後（第二年）。以常理推之，後修的《簡目》竟不顧《總目》的"結論"而另辟新說，很可能是已發現《總目》的訛誤而有意訂正之，或者，是別有所本而不敢苟同《總目》的舊說吧？

就材料引用者而言，對同一書之不同版本，或對同一撰述者觀點的前後差异與變化，自然應以新版、新論爲準，總不能再彎腰俯首，去拾取那原撰述者所扔擲廢弃的東西，而對其新發展、新觀點熟視無睹。"薩都剌實蒙古人"之說，既無元代記述可循，又無後人考辨確認，更何況這一論斷連《簡目》都不屑再援引重申，可見它的佐證遠不如"回回"說充分。

（4）從文獻資料看，關於薩氏族別的種種說法中，以回回說最有說服力。

元禮部尚書干文傳（字壽道，1276——1353）稱"余友薩君天錫"是"國之西北人"；與薩同年登進士第的楊維楨（字廉夫，號鐵崖，1296——1370）說薩是"答失蠻氏"；元末明初著名文人陶宗儀（字九成，號南村）說薩是"有詩名、善楷書"的"回紇人"；僑居京口的俞希魯（字用之）明確記載薩都剌是"回回人"。即便是把薩說成"本朱氏子，冒爲西域回回人"的孔齊（字行素，號靜齋），也未曾把薩說成蒙古族人。①

---

① 分別引自干文傳《雁門集·序》；楊維楨《西湖竹枝集》；陶宗儀《書史會要》卷七；俞希魯《至順鎮江志》卷16《宰武·錄事司》和孔齊《靜齋至正直記》卷一。

上述五人都與薩都剌同時或稍晚，其中干、楊二人跟他是知友同年，修撰地方志的俞，對薩任職於京口期間的情況很熟悉，陶氏治學嚴謹，所述薩氏氏族來源多占有第一手材料，彼此又能相互印證，當然較可信。只有孔齊之說差异較大，姑毋論其源於何處，不剖斷其真僞究里，也不必窮追其居心善惡。①。既然薩氏被視爲、疑爲或誣爲是冒牌回回人，可見薩都剌本人亦自認、自稱爲回回人，絶不可能是蒙古人。在元代，色目人的地位比蒙古人低，薩要真是蒙古人，爲什麽會甘願降等而冒充回回人呢？與元朝皇室同屬蒙古族，豈不更“榮耀”？

到明、清之際，已逐漸華化乃至變俗的薩氏後裔，仍確認祖先的族別。如《明史》卷163記述宣德年間進士、薩都剌之孫薩琦，就明載“其先西域人”；於清嘉慶十二年（1807）編注《雁門集》的薩氏遠孫薩龍光也承認薩是“色目人”。

綜上所述，對詩人的族別，盡管衆説繪紜，稱謂互异，但實質則一，其概念都可歸結爲“回回人”。如“西北”、“西域”是從地理位置上反映回回之來源；“色目”是按元統治者所劃之等類區分；“答失蠻”是直引外來語對音表明其原非中華土著；“回回”是公牘文字沿用元人慣用之俗稱；“回紇”則是文人學士借用古老部族稱號以示高雅……總之，既有統稱，有類屬，亦有泛指，有借代，更有古名，有洋稱。歸根結底，都是指回回人。這種情況，也不足爲奇，正如一個出生在沈陽的滿族人，無論其自稱或他稱，叫做遼寧人、東北人、東三省人、奉天人、沈陽人，或稱“家在關外”，都能説通。再論其族別，除滿族外，爲逐求古雅，謂之“滿洲人”或“女真人”，不是也可以嗎？

當然，某些文獻資料中，諸如“回回”、“回紇”、“回鶻”之

① 陳垣《元西域人華化考》認爲“本朱氏子”之説，可能是因爲回回人禁豬忌豬，有人故意把與“豬”諧音的“朱”姓强加於薩都剌，含有惡意。

類的稱謂，偶或也混雜莫辨，主要是回族與維族，有時分不清。維吾爾族，史書上亦稱“畏吾（兀）兒”、“外五”等等，在元代史料中，一般說，是把“回回人”和“畏吾兒人”作爲兩類人分列并舉的，所用字樣也大體有別，因而提供了區分的依據，特別是俞希魯所修《至順鎮江志》中，列舉了京口（今江蘇鎮江）錄事司前後十七任達魯花赤的名單，并逐一注明在任年月，所屬族籍，其中除第二任達魯花赤名田願未標明族別、僅注真定人外，其余十六任有：蒙古人五，回回人八，畏兀兒人二，欽察人一。薩都剌名下分明記載爲回回人，是第十六任達魯花赤，任期爲天歷元年七月——至順二年六月（1328，7—1331，6）。俞氏修志時間約爲 1331—1333 之間，始修時可能薩仍在任內，或剛卸任不久，因此，俞希魯筆下的薩都剌，并非追記久遠的歷史人物，而是實寫活躍在眼前身邊的“新聞人物”，他對於每個人的族別都如此留神重視，所述當然遠比後人捕風捉影的揣測假想要可靠、可信。因此，俞的記述，不僅否決了薩是蒙古人的說法，而且也排除了薩是畏兀兒族人的可能性。

看來，爭論多年的薩都剌族別問題這個懸案，似乎已具備了結的條件。《辭海》合訂本把《文學分册》中《薩都剌》詞目下的“蒙古人”改爲“先世爲西域回回族”，是完全正確的，它應該是這一爭論趨於解決的標志。

薩都剌的生平和政績

族別問題弄清楚了，但詩人的生平，包括生卒年代，迄今還不能完全搞清楚。官修《元史》，没爲他立傳，顧嗣立編的《元詩選》，邵遠平所撰《元史類編》，曾廉的《元書》，和柯劭忞的《新元史》雖各爲之補傳。但所據僅限於薩詩中的個別詩句，以及與薩酬唱答和、或爲薩詩序跋的少量詩文，而碑銘墓

碣挽詞之類，至今又無發現，因此，薩傳總是一鱗半爪，語焉不詳。對他的生平，只能勾個粗綫條的輪廓，或捕捉某一階段的瑣聞軼事。

（1）生卒年代和生平概況。詩人究竟出生於何年，說法有三，尚無定論。[①] 所說也只是從有關詩文的字里行間推測，不足爲憑，甚或不免穿鑿附會。這三種說法，各有所據、所恃，但也各有所漏、所偏，并且，諸說之間也互有所貶、所譏。這三種說法是：

甲、生於元世祖至元九年（1272 壬申）。這是薩龍光據薩天錫詩《北人採玉》中“自言家宅大河北，閩嶺相望六十六”字樣推算的。因爲此詩作於惠宗至元三年（1337 丁丑），薩龍光認爲這是“公自數其年”，便倒推六十六年爲詩人之出生年。[②]

乙、生於武宗至大元年（1308 戊申）。所據爲干文傳《雁門集序》，說薩“逾弱冠，登丁卯進士第”。丁卯是泰定四年（1327），吳修的《續疑年錄》便根據“弱冠”字樣倒推二十年得出這一結論。

丙、生於成宗大德四年（1300 庚子）左右。此說的根據是詩人登丁卯進士第時既是“逾弱冠”，這個“逾”字有伸縮性，從廿一歲至廿六、七歲都屬於這個範疇，因而把生年說得較靈

---

① 關於薩都剌的出生年代，認爲生於 1308 年者，有：鄭振鐸《中國文學年表》（見《小說月報》號外《中國文學研究》下册，1927 年商務版）。認爲生於約 1300 年者，有：游國恩等編《中國文學史》（第三册 268 頁）；新編《辭海》（1979 年上海辭書出版社縮印本 595 頁）等。認爲生於 1272 年者，有：中國社科院文學研究所《中國文學史》（第三册 805 頁）；朱東潤主編《中國歷代文學作品選》（下編第一册 7 頁）等。

② 對薩龍光據此逆數六十六年的推算法，异議頗多。如陳垣《薩都剌的疑年》（1965 年 7 月 18 日香港《大公報》藝林周刊）說：“此語殊附會，愚見所謂六十六者，言閩與嶺相距甚遠，各有三十三天之遥，故雲六十六，與六十六歲無涉”。又如張旭光《薩都剌生平仕履考辨》（《中華文史論叢》1979 年第二輯）則認爲“閩嶺相望六十六”一句，應是“六千六”之誤，即“深感距離甚遠”，且“相望”之下，“只能指距離、里程等實語，不能相望年齡也。”

活。

今人對上述三說，各有弃取，有的還對所取者加以發揮補充，并找到所弃他說的破綻與漏洞加以反駁。看來，薩都剌確切的生卒年代，還有待於進一步發掘更充分的資料才能判斷。

至於詩人的生平，有紀年可考者，主要是從登進士第之年（1327）算起的十余年間，即他擔任官職的階段，可參看下表：

年代			簡歷		參考年齡		
元朝紀年	公元	干支	仕履及官職	地點	1272生	1300生	1308生
泰定四年	1327	丁卯	以三甲進士及第	大都（北京）	56歲	28歲	20歲
文宗天歷元年	1328	戊辰	鎮江路京口錄事司達魯花赤	鎮江	57歲	29歲	21歲
至順二年	1331	辛未	江南行御史臺臺掾，辟爲從事	建康（南京）	60歲	32歲	24歲
惠宗元統二年	1334	甲戌	燕南河北道廉訪司架閣員，晉照磨。	真定（河北省正定縣）	63歲	35歲	27歲
至元二年	1336	丙子	閩海福建道肅政廉訪司知事	福州	65歲	37歲	29歲
至元三年	1337	丁丑	燕南河北道廉訪司經歷	真定	66歲	38歲	30歲

能跟這個仕履表相印證的是詩人自己在“後至元三年（1337）八月望”所作的《溪行中秋玩月》詩及其序。但在其他材料中，除此之外，還能發現若干有待考證之說，如干文傳《雁門集序》說薩登第後曾“應奉翰林文字，久之，除燕南經歷，升御史於南臺”，又說他“以彈劾權貴，左遷鎮江錄事宣差，後陟官閩憲幕。”又《元詩選》所收李孝光《五峰集》中有不少酬和薩的詩，詩題中有三首稱薩爲“薩天錫郎中”，柯劭忞的《新元史》據薩龍光之說謂詩人於“至正三年（1343）擢江浙行省郎中，遷江南行臺侍御史。明年，左遷淮西江北道經歷”等等。

類似的綫索，雖見於文獻資料，但後人多有爭議。看來，上表所列的這十幾年正是詩人在社會歷史舞臺上最活躍的階段。

至於詩人入仕以前，及後期或晚年的境況，很難用紀年方式逐一核實。大致説來，詩人早期的概況是：祖輩雖是留鎮雲代、累著勛伐的武官，但詩人出生後家庭已日漸窘困，"家無田，囊無儲"。他從小刻苦好學，曾接觸過一些有才華聲望的人，學到很多知識，奠定了較好的文化基礎。他能畫工詩，善楷書，會篆刻。由於長期科舉不興，社會風氣輕文尚武，經濟拮據，謀生困難，"家口相煎百憂集"，迫使多才多藝的詩人不得不出游吳、楚等地經商，前後約有四、五年之久。如據薩龍光説，是在大德六年至十年間（1302—1306），約31—35歲。但如按1300年出生説，詩人這時還是襁褓中的嬰兒或幼童，按1308年出生説，詩人根本還没出世。

詩人的後半生，异説尤多，卒於何年，更難剖決。明人徐學聚所撰《兩浙名賢錄》説他晚年寓居武林，"後莫知其所終"；《新元史》説他"後入方國珍幕，卒"；《元書》説他晚年"仕途不進，遂寓居杭州"，以後又"登太湖司空山、太白臺……遂結廬其下，終焉"。但詩人的"同年"楊維楨則説他"官至燕南憲司經歷，卒"。他的晚年似乎不象其他説法那樣復雜。

查方國珍起義是在至正八年（1348），勢力正盛、招延文士遲老的時間是在占領溫、臺、慶三路以後的至正十五年（1355），即便薩都剌果真健在，如按1272年出生説，這時詩人已達八十三歲高齡，未必會有精力應聘扮演此參謀顧問的角色。更何況這時薩很可能已成仙作古。

楊維楨於至正八年（1348）序《西湖竹枝詞》，提到薩已經逝世。《雁門集》中有《法曲獻仙音，壽大宗伯致仕干公》詞是祝賀干文傳七十壽辰之作，這一年當爲至正五年（1345），證明薩這一年仍健在。由於詩人與干、楊之間過從密切，詩、序中

所提供的綫索，當然要比旁聞异説可靠，本此，似可推論薩都剌卒年在1345年以後，1348年以前。《雁門集》卷十二所收薩詩《爲姑蘇陳子平題黄公望山居圖》，首句是："塵途宦游廿年餘，每逢花月懷幽居"如據此推算，當系1347年（至正七年丁亥）之作，則詩人很可能死於1347至1348年間。至於他的桑榆晚景如何，卒於何地何時，在没發掘充分材料之前，還是以"莫知其所終"的提法爲貼切穩妥。

（2）關於他的政績勛勞。從有據可考的薩氏前後十幾年的仕宦生涯看，道路并不平坦順暢，不過是個官卑職微的低級官員。"始以進士入官，爲京口錄事長"時，是正八品，十年後"詔進河北廉訪經歷"，也不過是從七品，自始至終都是個寒酸的小官。即以在廉訪司所任各職爲例，論官秩，照磨是正九品，知事是正八品，經歷是從七品，講月俸，按中統鈔計，照磨二十貫，知事十五貫，經歷二十貫[①]。因此，薩詩中曾"自嘆天涯倦游客，十年未有一廛居"[②]，他也飽嘗過"小官便欲賦《歸來》，何處買山錢可借"[③]的苦辣辛酸，即便打算仿效陶淵明隱退歸田，都有借貸無門的困難，連旅費也無法籌措。

但銜低官微淹没不了薩都剌勤政愛民的影響，也抹煞不了他清風廉政的聲威。盡管由於文獻資料長期流佚，修撰不全以至保管不力的地方志更不可多得，但有關薩都剌政績的記載，還是可以搜求捕捉到若干片斷，例如清光緒五年（1379）重修版《丹徒縣志》卷二十，便記述了薩擔任京口錄事司達魯花赤（專管京口城區民政的行政官員）初期的善政。

薩都剌於天歷元年（1328戊辰）到任，便着眼於城鎮經濟的繁榮發展，采取了有效措施，開展集市貿易，制定度量衡，以

---

① 《元史》卷96《食貨志四》（中華書局校勘本第八册2464頁）。
② 薩都剌《雁門集·題劉煥中司空山隱居圖》。
③ 薩都剌《雁門集·宅林寺中》。

求買賣公平，抑制物價上漲，保持金融穩定。

第二年（1329 己巳），遇到嚴重災荒。薩都剌將慘重的災情向太守如實報告，竭力主張打開官府倉庫，救濟災民，使八十多萬居民能夠渡過災荒。

有的居民住宅靠近官府糧庫，太守竟下令要他們搬遷。薩都剌不忍心看到居民流離失所，便把自己的銀壺典當出去，拿錢讓被迫遷的居民去租賃住房。他的這一行動，使太守慚愧得無地自容，便撤銷了强逼居民遷徙的成命。

太守家有豪奴在外面胡作非爲，仗勢欺壓平民，人們都忍氣吞聲，敢怒而不敢言，薩都剌不畏權勢，懲治豪奴而不留絲毫情面。

社會上有不務正業，妖言惑衆的巫者，妄談禍福吉凶，裝神弄鬼愚弄民衆，詐騙錢財，鬧得人心惶惶，社會秩序紊亂，薩都剌便果斷地捕治追究，掃除了惡風劣俗的流弊。

有個老婦人因爲兒子忤逆，十分傷心，憤怒地提出起訴。薩都剌深入了解情況，誠心實意地開導她兒子，勸慰老婦人，解決了這個家庭內部的矛盾糾紛。終於使之全家和睦，母慈子孝。

這一類零星瑣碎但十分具體形象的記載，生動而又深刻地反映了薩都剌的品德和作風。從這些小事，亦不難想見他做官清廉，秉公處事，耿直不阿，關心民間疾苦，勇於扶困濟危，不遺余力地爲他們排難解紛；對權貴豪奴，他敢於蔑視、觸犯；在待人接物方面，嚴肅認真，手法靈活，收效良好。無論是爲人，爲官，都很可取。因此，在距他任職已經五百五十年之後重修的《丹徒縣志》中，這些活生生的事件猶歷歷可數，經久不滅，并記入史册，流傳後世，絶不是偶然的。

他所任職的錄事司，在府治西，據《至順鎮江志》卷十三載，“屋兒四十楹，南向爲堂，”到至順元年（1330），“始匾其堂曰‘善教’”，這塊“善教”匾，正是薩都剌在任期間“書

立”的。於此可窺知薩都剌的施政方針、爲官準則、勉己勵人的目標都重在“善教”，在於强調風化感染的作用。在維護元皇朝統治的封建官僚中，他雖然官卑職小，但卻算得上是一個克己奉公、廉潔善教的清官。他的官職是微不足道的，但他的業績卻是抹煞不了的，至於他的聲譽和影響，更不可低估。

但薩都剌的主要成就，還是在文學方面，特別是詩詞創作，更爲出色。

薩都剌的創作

薩都剌的詩，無論是質量還是數量，在元代詩壇都是相當突出的。在整個中國古代文學寶庫中，是不可忽略的一個重要組成部分。“講中國文學史至元朝，不能不提到薩都剌”。[①] 在少數民族作家、作品的行列中，更是出類拔萃、光芒耀眼的瑰寶。

關於薩都剌的詩集和版本。據文獻資料記載，早在元代，就有詩人手定的至正末年刻本二十卷，可惜早已散失。在明代，有薩氏後裔鈍庵匯輯的天順己卯（1459）本，據沈文進家藏刊刻的成化乙巳（1485）本，東昌知府李舉題記的弘治癸亥（1503）刊本，又有嘉靖十五年（1536）丙申刊本，及毛晉汲古閣崇禎十一年（1638）戊寅刊本。入清後，毛氏又有康熙庚申（1680）刊本，《元人十種詩》中所收《薩天錫詩集》三卷及《附集外詩》一卷，侯文燦輯有康熙己巳（1689）亦園刻本一卷，詩人遠孫薩龍光輯注的嘉慶十二年（1807）丁卯本；在光緒年間問世的有關集子中，薩的詩集被收入顧嗣立所編《元詩選》1888年戊子秀野堂刻本，和江標所輯《宋元名家詞》1895年乙未湖南思賢書局刻本。此外，詩人還有《西湖十景詞》一卷，已

① 陳垣《薩都剌的疑年——答友人》（1965年7月18日香港《大公報》，《藝林》周刊）。

失傳。

其它如清人張景星、姚培謙、王永祺合編《元詩別裁》；清人朱彝尊編、汪森增訂的《詞綜》等有深遠影響的選集，以及近現代選編的歷代或元代名家詩詞選之類，也多有薩都剌的席位。此外，還有日本島田翰《刻永和本薩天錫逸詩》，使薩詩流傳海外。近年來，阿拉伯各國文人學者，對這位活躍於十四世紀中國文壇的穆斯林詩人產生了濃厚的興趣，爭相譯述、評贊他的詩詞，并且把它們跟同時期的一些阿拉伯詩人的創作相比較。不少介紹中國——阿拉伯傳統友誼、友好歷史的文章，以及講述中國伊斯蘭史的專集，都必然涉及薩都剌和他的作品。因此，阿拉伯的詩歌愛好者，對薩都剌的名字并不陌生。①

又據明代《永樂大典》，在采錄薩都剌詩時，曾注明錄自薩天錫《石林集》或《石林詩集》，可見，於1403—1408年間輯錄《永樂大典》時，還存有以《石林》命名的薩天錫詩文集。②近人隋樹森編《全元散曲》，有套數一：《南呂·一枝花》，錄自《北宮詞紀五》，爲薩都剌所作，但《雍熙樂府九》輯錄這散套時，未記作者之名。

現存薩都剌詩集中，匯輯詩詞最多，編注較系統完備者，當推薩都剌遠孫薩龍光於清代嘉慶間刊刻的《雁門集》，它被分爲十四卷，以詩系年，大體按編注者所參訂的創作年代先後排列，并有《附卷》收錄《詩餘》（詞）。全書共有篇目777題，實收詩詞807首①。顯然，這遠非薩詩之全部，因爲詩人手定本早佚，

---

① 參見埃及學者費·胡外德所著《穆斯林在中國》一書，阿拉伯文版，1981年出版於科威特。

② 據中華書局1960年輯印本《永樂大典》第九册卷900（錄詩二首）、第十八册卷2261和第四十二册卷3006（各錄一首），均注明錄自《石林集》或《石林詩集》。

① 現存薩天錫詩，明潘是仁輯本，收541首；毛晉汲古閣本，收773首；顧嗣立《元詩選》中收303首；近人張元濟輯《四部叢刊》本，收554首。故以薩龍光本輯詩最多。上述版本所收詩作數字，都是中央民族學院漢語系1978級張秀芬同學寫畢業論文時查閱、統計的。

元、明版本亦多失傳。薩龍光的五世祖葛齋公所藏舊本，因"辛丑（乾隆四十六年1781）家中不戒於火、版刻悉毀"，好容易搜求湊借到幾個藏本，可惜在戊申年（1788）薩龍光"丁艱奔里（回老家奔父母之喪），其板由海舟而回，中道又厄於水"，[①]致使讀者無法領略薩詩之全貌。據薩龍光跋，《雁門集》原二十卷，今僅存六卷，即約存30%，流散者竟達三分之二以上。

現存薩龍光編注本，所輯薩詩從世祖至元廿六年（1289）開始，逐年順序排列，下迄順帝至正十五年（1355），并認爲這以後，"公之事迹無可考"。所收作品的起止年代，詩人的年齡被視爲十八至八十四歲，這是以1272年出生説和晚年隱居説爲據推算的，如按照他説，則所謂寫詩之始，詩人尚未誕生；詩選截止之年，詩人早已逝世，故薩龍光之編年，有參考價值，但不能視爲定論。

關於薩都剌詩詞創作的成就。由於蒙古貴族統治的元代社會，民族間的關系錯綜復雜，政治、經濟、文化各方面呈現特殊形態，知識分子特別是漢族文人發生了分化。這種分化反映在文學領域，表現爲：門第卑微、自食其力而不肯做官的貧寒書生所培養、創作的雜劇、散文蓬勃發展，繁榮興盛，有巨大吸引力，而享有厚禄的上流文士所怡情遣興的詩文，一般説來，題材狹窄，内容貧乏，多半是題畫咏花、應酬唱和、碑傳題跋之類，致使"文章漸趨委靡，不失於搜獵破碎，則淪於剽盜滅裂"[②]。因此，盡管屈指細算，元代詩人的確不少，好詩卻不多；名家數以百計，杰出代表作寥寥無幾。被稱爲"四大家"的虞（集）、楊（載）、範（梈）、揭（傒斯），也多以歌咏承平知名而實際成就并不高。倒是劉因、王冕等的詩作成就，并不亞於這

① 《雁門集》附錄一《原序跋》，薩龍光於嘉慶十二年丁卯六月望日寫的後記。
② 楊維禎《東維子文集》卷六《王希賜文集再序》。

"四大家"名流。值得注意的是一些少數民族詩人，如耶律楚材、馬祖常、乃賢等用漢文作的詩，其成就功力，往往超過同時代的漢族作家，象回回詩人薩都剌的詩詞，更是題材廣闊，反映現實，愛憎强烈，風格清新，別開生面。

他的詩，對人民的苦難深切關注，對封建統治者的罪惡則無情揭露。讀這一類詩，有如剖視元代社會的橫斷面，感受極深，例如作於文宗天歷二年（1329）的《鬻女謠》，一開始就把筆鋒引向不顧人民死活，但顧個人安樂的過着驕奢淫逸腐朽生活的達官權貴，詩人對他們極端蔑視，嗤之以鼻：

揚州裊裊紅樓女，玉笋銀箏響風雨。
綉衣貂帽白面郎，七寶雕籠呼翠羽。
冷官傲兀蘇與黃，提筆鼓吻趨文場。
平生睥睨紈袴習，不入歌舞春風鄉。

緊接着，就描述了詩人所見災區的慘狀，并對那些無視人民疾苦的官僚，從縣官到太守，都給以猛烈抨擊：

道逢鬻女弃如土，慘淡秋風起天宇。
荒村白日逢野狐，破屋黃昏聞嘯鬼。
閉門愛惜冰雪膚，春風綉出花六株。
人夸顏色重金璧，今日饑餓啼長途。
悲啼泪盡黃河乾，縣官縣官爾何顏？
金帶紫衣郡太守，醉飽不問民食艱！

但詩人的視綫并不局限於揚州一帶，而是矚目更遠，憂慮更深，想到更廣的受災地域：

傳聞關陝尤可憂，旱荒不獨東南州。
枯魚吐沫澤雁叫，嗷嗷待食何時休？

詩人更從鬻女的慘境聯想到宮廷中"承恩"受寵的後妃，養尊處優，揮霍無度，同樣是婦女，對比之下，竟有天淵之別：

漢宮有女出天然，青鳥飛下神書傳。

芙蓉帳暖春雲曉，玉樓梳洗銀魚懸。

承恩又上紫雲車，哪知鬻女長欷歔。

想到社會的黑暗、政局的腐敗，詩人奮筆疾書：

願逢昭代民富腴，兒童拍手歌康衢：

收尾這兩句，既表達了詩人對清明政治的期待與向往，又巧妙地給當政者以含蓄的譴斥。

在另一首題爲《早發黃河即事》的詩中，詩人同樣抒發了愛憎鮮明的感情。詩中描繪了貧困得“短褐長不完，糲食常不周”而“力穡望有秋”的農家子，終年辛勞而不得溫飽，好容易捱到“秋糧上隴丘”的季節，人禍天災卻接踵而至：“嘗新未及試，官租急徵求；雨河水平堤，夜有盜賊憂”。詩人聯想到“去年築河防，驅夫如驅囚；人家廢耕織，嗷嗷齊東州；饑餓半欲死，驅之長河流”的令人不忍目視耳聞的慘象，跟那幫“長安里中兒，生長不識愁”的顯貴們作尖銳對比，揭露他們在京都成天醉生夢死，尋歡作樂：“朝騎五花馬，暮脱千金裘；斗鷄五坊市，酣歌醉高樓”。詩人不禁發出“古人有善備，鄙夫無良謀”的慨嘆，痛斥無視人民苦難的當權者是“鄙夫”，并在最後點明自己吟詩的主旨和憂民之痛的深情：“我歌兩河曲，庶達公與侯。凄風振枯槁，短發涼嗖嗖。”

詩人這種憂國憂民的情懷，俯拾即是，如《謾興》：

去歲干戈險，　　今年蝗旱憂。

關西歸戰馬，　　海內賣耕牛。

元老知誰在？　　孤臣為爾愁。

凄風吹短發，　　落日倦登樓。

詩人對人民苦難的同情，隨處可見，對地位低下的婦女命運，描繪更深。如對“良人一去無消息”的“蘭閨織錦秦川女”，詩人既從外貌觀察到她“髻鬟兩珥看欲墜，蛾眉八字畫不伸”的憂容愁態，更以細膩筆觸刻劃了她“柔腸九曲細於絲，萬

縷春愁正如織”的内心世界。對“日掃春蠶宵織布”的田家婦夜以繼日地辛勞紡織，全家衣着卻只能是“荆釵布裙夫短褲”而憤憤不平，更爲“催租縣吏夜打門”的殘酷剝削而怒火難消。[①]又如詩人對於因“徵人遠戍居塞邊”、“雲山烟水隔吳越，望君不見心愁絶”的徵婦，形象、深刻地描寫了她“黄昏寂寞守長門，花落無心理針綫。新愁暗恨人不知，欲語不語顰雙眉。妾身非無泪，有泪空自垂”的痛苦，再加上“窗前月色照人寒，遲遲鐘鼓夜未闌；燈闌有恨花不結，妝臺塵慘恨斑斑”的環境氣氛的渲染烘托，有力地從側面反映了統治階級之間的戰爭給無數家庭帶來的痛苦。[②]

這些詩，對勞苦人民的同情和對統治者的揭露，總是緊密相連的。詩人是個提倡“善教”的“清官”，偶或發現低級官吏中之廉潔善教者，在詩作中總是給以肯定、頌揚。如“打鼓勸農春耕忙”的江州總管（《别江州總管王真定克紹》），使“綠野盡開耕”的張令尹（《寄志道張令尹》），以促進農業生産發展被贊許；又如“時明刑措日無事”的司獄（《送廣信司獄》）；“居民星散無官訟，里巷秋深盡水田”的縣尹（《贈同年莫州縣尹米思泰》）也以清風廉政受到詩人謳歌。

薩詩中有不少涉及戰爭。詩人反對戰亂，期望安定和平的態度是明朗的。如《過居庸關》一詩，詩人看到“關門鑄鐵半空倚”，腦際立即閃現“古來幾多壯士死”的發問，激起了“草根白骨弃不收，冷雨陰風泣山鬼”的聯想，引出了“生者有功挂玉印，死者誰復招孤魂”的感嘆。詩人深刻揭露靠戰爭升官晉銜的統治者，對無謂捐軀的死難者表示痛惜。他切望和平，厭惡戰爭，大聲疾呼：

---

① 《雁門集》卷十《潘監司所藏美人織錦圖》，標題又作《織女圖》。

② 《雁門集》卷七《徵婦怨》。

上天胡不呼六丁，驅之海外消甲兵。
男耕女織天下平，千古萬古無戰爭。

這種態度，在《題畫馬圖》詩中也反映得很强烈，詩人希望這“四蹄蹀躞若流星，兩耳尖修如削竹”、“膆鬃振尾恣偃仰”的“天馬”，要“人爲君王駕鼓車，出爲將軍淨邊野”，跟將軍一起出生入死，抗敵御侮，“要令四海無戰爭，千古萬古歌太平”。可見詩人并非不分青紅皂白地反對一切戰爭，而是呼吁以戰爭制止戰爭，贏得安定和平。

諷刺并揭露黑暗腐朽的社會現象，在薩詩中也鮮明突出。如《百禽歌》，假借諷刺漢密將軍搜求珍禽异鳥作爲管弦之外的消遣，以抨擊元代統治者之揮霍淫糜，形象而又深刻①。特別大膽潑辣的是詩人諷刺的鋒芒還直接指向元皇朝最高統治集團。如七律《紀事》咏史詩：

當年鐵馬游沙漠，萬里歸來會二龍。
周氏君臣空守信，漢家兄弟不相容。
只知奉璽傳三讓，豈料游魂隔九重。
天上武皇亦灑泪，世間骨肉可相逢。

詩中所揭露的是元皇室内部爭奪最高權力，骨肉相殘的丑聞。天歷年間（1328—1329），皇帝廢立更替，頻繁而混亂，甚至出現在大都、上都自立政權的對峙局面。文宗（圖貼睦耳）故作迎立讓位其兄和世㻋（明宗）的姿態，在相見於上都時，竟下了毒手而宣告其暴卒，即弒其兄而代之②。對這件朝野愕然震驚、私相竊議的事，史家爲了避災防禍，多噤若寒蟬，豈敢聞

---

① 《百禽歌》，作於順帝至元四年（1338），見《雁門集》卷十一。

② 瞿 《歸田詩話》：“薩天錫《紀事》一首，直言時事不諱（下引全詩，略）。蓋泰定帝崩於上都，文宗自江陵入據大都。大兄周王遠在沙漠，乃權攝位而遣使迎之。下詔四方雲：‘諱俟大兄之至，以遂固讓之心，’及周王至，迎見於上都，歡宴畢至，忽一夕暴卒。復下詔雲：‘夫何相見之傾，宮車弗駕’。加謚明帝。文宗遂即真。皆武宗子也，故天錫末句雲然。”

間，而詩人薩都剌竟敢“矛頭上指”，直言不諱，借咏史言時政。讀其詩，亦可想見其爲人。怪不得清人顧嗣立在《讀元史》詩中給他以不尋常的評價，曰：“史氏多忌諱，紀事只大抵，獨有薩經歷，諷刺中肯綮”，贊揚他不拐彎抹角，敢於單刀直人，打開天窗說亮話。

薩詩中有積極意義和最敢於面對現實的，就是這一類反映社會矛盾，關心人民疾苦的詩篇。此外，他還寫過不少清新綺麗的宮詞，色彩濃艷的山水詩，飄逸灑脱的歸隱詩，數百年來，亦常被名家稱頌。

宮詞，多以皇宮日常瑣事爲題材，或寫宮女的抑鬱愁怨，“詩家之大香奩也”。楊維楨評薩都剌所寫宮詞時説，“爲本朝宮詞者多矣，或拘於用典故，或拘於用國語，皆損詩體。天歷間，予同年薩天錫善爲宮詞”。[①]又説：“天錫詩風俊爽，修本朝家範。宮詞及《芙蓉曲》，雖王建、張籍無以過矣”[②] 認爲薩這方面的成就超過唐代以寫宮詞著名的詩人王建（字仲初，作過《宮詞》一百首，有《王司馬集》）和張籍（字爾昌，有《張司業集》）。實際上，薩的某些宮詞的確意境清新，別具一格，不落俗套，例如：

深夜宮車出建章，紫衣小隊兩三行；
石闌干畔銀鐙過，照見芙蓉葉上霜。

寫宮車夜出，前簇後擁，銀鐙映照葉上霜，於婉麗之中見肅穆、雍貴的氣氛，跟一般宮詞以堆砌典故相尚者迥然有別。又如《春詞》，曰：

深宮盡日垂朱箔，別殿何人度玉箏；
白面內官無一事，隔花聽時打球聲。

---

① 《雁門集·別錄》引楊維楨《宮詞序》。
② 《雁門集·別錄》引楊維楨《竹枝詞序》。

以質樸的白描手法，從箏聲、球聲反映宮廷的一個側面：也許封建統治者正沉弱於荒淫的歌舞酒色之中，內官們卻樂得偷閑。再如：

駿馬驕嘶懶著鞭，晚涼騎過御樓前。
宮娥不識中書令，借問誰家美少年？

描繪新立的皇太子騎馬過御樓的神態①，更借宮女的詢問以映襯，涉筆成趣，自然逼真。

與薩同時的文人，多贊賞他的宮詞，并爭相與之唱和，如楊維楨的《鐵崖復古詩》中所收宮詞十二首（作者自序謂原作有二十首）就是天歷年間應薩之邀索而寫的。但這一類宮詞，內容畢竟較貧乏，不是薩詩精華之所在。不過，他的宮詞，清新脫俗，所反映的宮廷生活和禮儀，有助於了解元代社會的某些側面，也有一定的史料價值，如他在丁卯登第時寫的《謝恩承天門》和《賜恩榮宴》之類，描摹了賜宴、謝恩的禮儀盛典，可供研究參考。

再看楊維楨着意頌揚的這首《芙蓉曲》：

秋江渺渺芙蓉芳，秋江女兒將斷腸；
絳袍春淺護雲暖，翠袖日暮迎風涼。
鯨魚吹浪江波白，霜落洞庭飛木葉；
蕩舟何處采蓮人，愛惜芙蓉好顏色。

觀察、描摹、何其細膩；寫洞庭秋色，躍然紙上，寓情於景，韵味尤濃。

薩都剌筆下，還寫出了大量清新婉麗，情景交融的山水詩，無論是淡描還是艷抹，寥寥數語便能勾勒出引人入勝的場景畫面，如《題淮安王氏小樓》：

---

① 元皇朝制度，中書令由皇太子擔任，詹這首詩作於文宗天順元年年底，這一年十二月辛亥，立燕王阿剌忒納答剌爲皇太子，（但這新立的皇太子未及繼位便死了）。

拂曉樓窗一半開，樓前昨夜浪如雷。
滿江梅雨風吹散，無數青山流水來。

描寫雨過天晴的早晨，推窗一瞥，但見青山隨着碧浪撲人眼簾，景色迷人，空氣新鮮。再如《夜過白馬湖》：

春水滿湖蘆葦青，鯉魚吹浪水風腥。
舟行未見初更月，一點漁燈照遠汀。

寫湖上夜色朦朧，視綫被漁燈引向小島綠洲，憑嗅覺聞到魚腥味，使人仿佛身臨其境。

詩人很善於捕捉景物特色，用凝煉含蓄的語言生動準確地反映，如寫江南四時景色：

春天："何處榴花照人面，隔牆紅過兩三枝"（《次韵三首》）

夏天："蠶婦擔筐入桑柘，野猿抱子挂松蘿"（《常山紀行五首》）。

秋天："寒砧萬戶月如水，老雁一聲霜滿天"（《過廣陵》）。

冬天："千重鐵瓮成銀瓮，一夜金山換玉山。"（《江城玩雪》）。

取景獨特，色彩協調，各盡其妙。

其它如描寫水鄉風光的《過嘉興》，精雕細刻，猶如一幅色彩斑爛、維妙維肖的工筆畫；而《上京雜咏十首》，則是一組各自獨立又相聯系的，反映塞外牧獵生活習俗的草原風情畫。詩人兼畫家的薩都剌，善於以詩入畫，使詩情畫意凝結融匯，讓讀者能詩中見畫，畫面品詩。這方面，他師法唐代著名詩畫家王維（摩詰）最到家，某些詩的情調意境甚至跟王維極其相似，試比較下面兩首五絶，便可不言而喻：

薩都剌：《畫二首》之一　　王維《竹里館》

樹色濃堪掬，　　獨坐幽篁里，
痴嵐撲雨秋，　　彈琴復長嘯。

道人岩下住，　　深林人不知。
屋脚挂奔流。　　明月來相照。

詩人都是從畫家取景寫生的角度觀察、選材、構思，而後才揮毫潑墨，把畫面生動的詩寫出來的。從薩詩看，除了“樹色”、“痴嵐”、“秋雨”、“岩下”、“奔流”這些富有季節特徵的景物外，幾個動詞如“掬”、“撲”特別是“挂”，何等精煉、生動、形象、貼切，詩中的意境，看得見，摸得着、聽得到，覺得出，它跟王維詩，在風格上以至情感上顯然有相通的靈犀，但薩詩絶不是對王詩的抄襲或單純摹擬。

如果説這些詩主要反映了詩人清新俊逸的藝術風格，而以爲詩人僅擅長於低回委婉之作，那就會忽視了詩人其實也寫過不少雄渾豪放、氣勢磅礴的好詩，如《黯淡灘歌》：

長灘亂石如疊齒，前後行船如附蟻。
逆湍冲激若登天，性命斯須薄如紙。
篙者倒挂牽者勞，攀崖僕石如猿猱。
十步欲進九步落，後灘未上前灘遭。
上灘之難，難於上絶壁。雖有孟賁難致力；
灘名況復呼黯淡，過客攢眉增嘆息。
下灘之舟如箭飛，左旋右折若破圍；
歡呼踏浪棹歌去，晴雪灑面風吹衣。
飛流宛轉亂石隘，奔走千峰如馬快，
賈客思家一夕還，傳語灘神明日賽。
下灘之易，易如盤走珠，瞬目何可停斯須！
長風破浪快人意，朝可走越暮可吴。
乃知逆順有如此，逆者悲愁順者喜。
請君聽我黯淡歌，順則流利逆則止。
順者不必喜，逆者不必愁。
人間逆順俱偶爾，且得山水從遨游。

詩中描寫舟過黯淡灘（在福建省閩江上游，南平縣東。《福建通志》載："港灘在東溪者五，西溪者十有七，南溪九。其水湍急，其石廉利，舟上下有一失，勢輒破溺"）時所遇的險阻，表現詩人達觀的處世態度。詩中有奇异的夸張，有順逆的對比，有玄妙的哲理，有灑脱的氣概。於急流險灘中寫出詩人平靜自若的心態。

詩人還有不少咏史懷古的詩篇，其中《回風坡吊孔明先生》一首，贊嘆"仰天一出摧奸鋒，綸巾羽扇生清風"的諸葛亮"兵樞盡在掌握中"的才干，并痛惜他"可憐一炬功未成"，"嗚呼天命何不平"！也是雄渾豪放之作。

薩都剌身爲回回詩人，盡管在他的詩詞中没有涉及回回民族和伊斯蘭教的題材，但穆斯林的世界觀，在他的作品中還是有所反映，如七律《安分》詩：

心求安樂少思錢，無辱無榮本自然。
春日賞花惟薄酒，冬天踏雪旋添綿。
頻將棋局消長日，時爇香熏篆細烟。
萬事皆由天理順，何愁衣禄不周全。

詩中表達的寵辱不驚、隨遇而安、曠達自怡、知足者常樂、凡事順乎天理、不要怨天尤人的思想感情，正與一般穆斯林"信前定"的操守相吻合。前述《黯淡灘歌》收尾的八個詩句，也體現了這個特點。

薩都剌的詩，無論從題材、體裁、風格各方面看，都是頗負盛名的。他的藝術才能很早就顯露，從現存《雁門集》所收的八百多首詩中，可以看到在他入仕之前的詩有 43 首，即約占 5%，但的確已才情畢露，而且"諸體兼備"。當然隨年齡的增長和閱歷的豐富，他的詩，也日益老練、深刻，觀察更銳敏，頭腦更清醒。

除詩以外，薩都剌還寫過不少詞，流傳數量雖不太多，但

都膾炙人口。其中如《滿江紅·金陵懷古》，更是爭相傳誦的名篇：

"六代豪華，春去也更無消息。空悵望，山川形勝，已非疇昔。王、謝堂前雙燕子，烏衣巷口曾相識。聽夜深寂寞打空城，春潮急。

思往事，愁如織；懷故國，空陳迹。但荒烟衰草，亂鴉斜日。《玉樹》歌殘秋露冷，胭脂井壞寒蛩泣。到如今，只有蔣山青、秦淮碧。"

詞中感慨萬千，描摹了金陵（南京）的山光水色，想象它作爲六代國都時的豪華繁盛，惋惜它今日的冷落凄清，發出時世變遷的哀嘆，說明盡管青山依然，碧水照舊，但昔日興旺有如過眼雲烟，虛幻縹渺。全詞十九句，才九十三字，情景交融，引用典故或前人詩句，貼切自然，妙趣横生。

内容近似的詞有以《念奴嬌》詞調填寫的《登石頭城》和《登鳳凰臺懷古》，也是吊古傷今的名作。

薩都剌不僅善詩，且善言詩。詩人爲張一村所編的《武夷詩集》寫的序言，實際上是一篇詩論，序中說：

今昔達公、巨卿、文人、騷客、名僧、高道、逸人、遷客之流，過茲山者，莫不發為題咏，摹寫茲山之勝，以泄其胸中之所素蓄。山之詩，始見於唐，歷代至我朝不絕響。達公、巨卿發其雄壯豪麗，文人、騷客發其清新俊逸，名僧、高道發其幽閑高遠，逸士、遷客發其冲淡感慨。龍吟虎嘯，神號鬼哭，鶴唳猿哀，蟲悲蛩鳴，其所發不一，其懷抱不同，其趨向顯晦亦異。若山之峰巒岩谷，奇花异草，珍禽馴鳥，陰陽朝暮，風陰雨雪，莫可得而名狀也。"

"非胸中有武夷，莫能狀武夷之萬一；非胸中具古今名人之才器，莫能别其吟嘯之意趣。"

天地壞，此山壞；此山壞，此集壞。天地不壞，此山此集

亦相與悠久而無窮也。詩乎詩乎！其天地山川之清氣乎！”

這些話實際上是相當精辟的詩歌創作理論。詩人看到，同樣的景物，例如山，不同身份的人，站在各自不同的立場，按各自的旨趣去觀賞，感受就不可能相同，寫出來的詩，風格也大不一樣，必然會打上各自所屬社會地位的烙印。也就是說，詩是由主體的素蓄和客體的誘發結合而成，而主體和客體又各有其具體的特殊性，因而形成各種內容不同、形式互异的詩。薩都剌還指出體驗生活，熟悉生活，提高文化素養是寫出好詩的必要條件；此外，他還反復强調詩的價值和作用，可以跟天地山川一樣悠久而無窮；詩人的創作冲動也永無休止。這都是具有豐富的詩詞創作經驗的寶貴總結。

歷代名家對薩都剌詩作多有好評。薩氏在世時，就享有盛名，當代名家多相與酬答唱和，或爲他的詩題咏序跋。如虞集（1272—1348）《清江集序》中肯定薩詩“最長於情，流麗清婉”。干文傳《雁門集序》對他的詩贊揚備至：“其豪放若天風海濤，魚龍出没，險勁如泰華雲門，蒼翠孤聳；其剛健清麗，則如淮陰出師，百戰不折，而洛神凌波，春花霽月之嫵娟也。有詩人直陳之事，有援彼狀此，話物興詞之義，可以頌美德而盡夫群情，可以感人心而裨乎時政。周人忠厚之意具在，乃以一掃往宋委靡之弊矣”。

明人劉廷振《雁門集序》評他的詩無論“小而寂寥之簡，大而舂容之繁，莫不皆具體而成章，有條而不紊也。其所以神化而超出於衆表者，殆猶天馬行空而步驟不凡，神蛟混海而隱現莫測，威風儀庭而光彩騈闐，莫不聳觀而快睹也”

更有人將他的詩跟唐代名詩人相提并論，具體比較。如明代潘是仁本序《雁門集》，就把薩跟李賀（字長吉，790—816）相比，說薩“文心綉腑，綽有風華。爲詩聲色相兼，奇正互出，無長吉之奇彩，有長吉之高格。雅溯中原迭代之人，不多得

也”。又如明人胡應麟（字元瑞，1551—1602）《詩藪》中曾把薩和李白（701—762，字太白，號青蓮居士）相比，說“天錫誦法青蓮，如‘海瘴連雲起，江潮入市流’；‘故廬南雪下，短褐北風前’；‘夜卧千峰月，朝餐五色霞’；‘朔風吹野草，寒日下邊城’，句法宏整，在大曆元和間殊不多得也”。

這些從不同角度所給予的客觀評論，有力地表明：薩都剌不僅是中國古代回回詩人中首屈一指的佼佼者，也是少數民族作家中有杰出成就的詩人之一，在元代詩壇上，稱得起是一位有代表性的大家。

薩都剌還擅長於書法、繪畫。由於大量文物流佚，在故宫博物院僅收藏他的兩幅畫，其中一幅是《嚴陵釣臺圖》，反映東漢時嚴子陵釣魚的故事，嚴是光武帝劉秀（公元 25—57 在位）的朋友，兩人平素往來密切，但劉秀當了皇帝，嚴就更名改姓，不肯做官，寧願在富春江邊隱居垂釣。另一幅爲《梅雀》，有題句言：“香滿疏簾月滿庭，風檐鳴鐵硯池冰。寒夜人靜皋禽語，卻憶浮雪羅外登”。陳垣先生認爲“頗有高致”。①

至於薩都剌是否有過在元代盛極一時的雜劇和散曲創作，不得而知。從有關薩的社會活動和傳聞的記載看，他在仕途不進的晚年曾有一段隱逸生活：“每風日清美，輒肩一杖，挂飄笠，腳踏雙不借，走東西兩峰間，凡深岩邃壑，人迹所不到者，無不窮其幽勝。至得意處，輒席草坐，徘徊終日不能去”。② 即使這些傳聞屬實，也只能說明他寄情山水，想擺脱塵俗羈絆，他似乎并不跟那些與雜劇緊密相關的勾欄瓦舍、書會行院、梨園鞠部之類有密切聯系，亦未發現有何雜劇創作。在《金元散曲》中的所收的散套《〔南呂〕一枝花》，因《雍熙樂府》輯錄

① 陳垣《元西域人華化考》第四篇第三節。

② 曾廉：《元書》卷 91《隱逸傳》

它時未記作者之名，還不能完全肯定是否出自薩氏手筆，如果《北宮詞紀》收集此散套并署薩氏之名確鑿有據，那麽，薩都剌的散曲肯定也會相當豐富、精彩，決不止這絶無僅有的一套。對於大量薩氏佚作之未能傳世，實在令人感到遺憾。

林　松

[General Information]
书名=回回历史与伊斯兰文化
作者=葉哈雅·林松 苏莱曼·和奏
页数=371
SS号=10162148
出版日期=